नवभारत

या अंकात –

अर्जुन अपरोक्षज्ञानी की परोक्षज्ञानी ?

श्री. वि. मो. केळकर

भासाच्या नाटकातील यज्ञशास्त्रीय प्रतिमा

प्रा. बा. वा. कोल्हटकर

सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश

श्री. अ. का. प्रियोळकर

गांधीजींचे अनुयायी

प्रा. प्र. रा. दामले

पक्षविरहित लोकशाही

श्री. वा. रा. जवाहिरे

क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : १५ :

डॉ. रा. भा. पाटणकर

संध्याकाळच्या कविता– एक चिंतन

प्रा. द. ता. भोसले

रु. १–२५

वर्ष २६

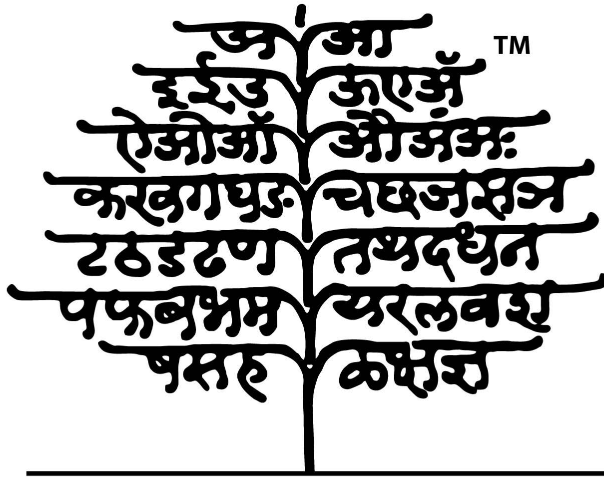
अंक सातवा

एप्रिल ७३

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

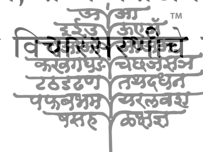
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

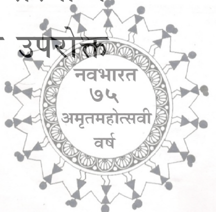
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सव्विसावे अंक सातवा

नवभारत

एप्रिल १९७३

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

अर्जुन अपरोक्षज्ञानी की परोक्षज्ञानी?	श्री. वि. मो. केळकर	१–१९
भासाच्या नाटकातील यज्ञशास्त्रीय प्रतिमा	प्रा. बा. वा. कोल्हटकर	२०–३६
सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश	श्री. अ. का. प्रियोळकर	३७–५०
गांधीजींचे अनुयायी	प्रा. प्र. रा. दामले	५१–५६
पक्षविरहित लोकशाही	श्री. बा. रा. जवाहिरे	५७–६६
क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : १५ :	डॉ. रा. भा. पाटणकर	६७–८५
संध्याकाळच्या कविता- एक चिंतन	प्रा. द. ता. भोसले	८६-९५

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

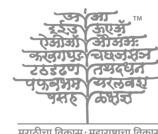
पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २ फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

श्री. वि. मो. केळकर

अर्जुन अपरोक्षज्ञानी की परोक्षज्ञानी ?

वस्तुतः प्रस्तुत विषय जुना आणि शिळा झालेला आहे. परंतु अलीकडेच पंडित द. वा. जोग यांनी आचार्यांच्या भगवद्गीतेवरील भाष्याचे मराठीत भाषांतर प्रसिद्ध केले आहे त्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत त्यांनी प्रस्तुत प्रश्नाची पुन्हा चर्चा केली आहे; व त्या प्रस्तावनेत 'अर्जुन मरेपर्यंत परोक्षज्ञानीच' होता असे आग्रहाने व अभिनिवेशाने प्रतिपादिले आहे. ते वाचल्यावर आमच्या मनात प्रस्तुत प्रश्नासंबंधीच्या विचारांना पुन्हा चालना मिळाली आणि ते आपले विचार गीताभ्यासकांच्या समोर आपण मांडावेत असे आमच्या मनात आले; म्हणून आम्ही हा लेख लिहावयास प्रवृत्त झालो आहोत.

लोकमान्य टिळकांचा गीतारहस्य हा ग्रंथ १९१५ मध्ये प्रसिद्ध झाला. तो प्रसिद्ध झाल्यावर त्यावेळी समाजात खूपच खळबळ उत्पन्न झाली. मोठ–मोठ्या शास्त्री–पंडितांनी आणि विद्वानांनी त्या ग्रंथावर खंडन–मंडनपर उलट–सुलट टीका–प्रतिटीका केली, अनेक टीकात्मक लेख लिहिले गेले. भाषणे–संभाषणे, व्याख्याने–प्रवचने इत्यादींतून वादविवाद झाले. काहीजणांची टीकात्मक पुस्तकेही प्रसिद्ध झाली. आचार्यभक्त बापटशास्त्री यांनी तर लोकमान्यांचे आचार्यविरोधी प्रत्येक विधान खोडून काढण्यासाठी गीतेवरील शांकरभाष्याच्या मराठी भाषांतरासहित एक भला मोठा ग्रंथ प्रसिद्ध केला. अशी त्यावेळी उलट–सुलट अनेकविध चर्चा–टीका झाली. त्या चर्चा–टीकेच्या संदर्भात वरील प्रश्नाचाही विचार झाला. लोकमान्यांच्या कर्मयोग संप्रदायाचे कट्टर अभिमानी आणि पुरस्कर्ते अशा एका विद्वान् सद्गृहस्थाजवळ आमचीही प्रत्यक्ष भेटीत त्याच सुमारास खूप चर्चा झाली. त्या चर्चेचे फलित म्हणून आम्ही त्यांच्याच विनंतीवरून दोन लेखही लिहिले होते परंतु ते केसरीत प्रसिद्ध झाले नाहीत. आम्ही ते अन्यत्र प्रसिद्ध केले. आम्ही व प्रो. मंगरूळकर यांनी सहकार्याने ज्ञानदेवीचे काही अध्याय सान्वय–सार्थ–सटीप असे प्रसिद्ध केले आहेत. त्यापैकी तिसऱ्या व पांचव्या अध्यायांच्या उपन्यासात वरील लेख अनुक्रमे 'भगवान् श्रीकृष्णांचा कर्मयोग' व भगवद्गीतेचे अवतार-

अनुक्रमणिका



कार्य आणि कर्मयोग–कर्मसंन्यास समन्वय' या नावाने प्रसिद्ध झालेले आहेत. जिज्ञासूने पाहिजे असल्यास ते त्या त्या अध्यायात पाहावे. पुष्कळ काळ लोटल्यामुळे आणि त्यावेळी खूपच चर्चा–वादविवाद झाल्यामुळे अलीकडे गीतारहस्यविषयक तो वाद किंवा ती चर्चा खूपच थंडावली आहे. परंतु उपरिर्निर्दिष्ट कारणामुळे आमच्या मनात काही विचार उठले ते या लेखाद्वारे येथे व्यक्त करीत आहोत.

भगवद्गीतोपदेशाच्या प्रारंभी अर्जुन अज्ञानी होता याविषयी वाद नाही. ती वस्तुस्थिती कोणालाही सहज समजणारी आणि मान्य होणारी आहे. अर्जुन मोहग्रस्त झाला होता, कर्तव्याकर्तव्याच्या व्यामोहात सापडला होता, आणि 'धर्मसंमूढचेताः' असा झाला होता म्हणून तर भगवान् त्याला भगवद्गीतोपदेश करावयास प्रवृत्त झाले होते. परंतु भगवद्गीतेच्या उपदेशानंतरही तो अज्ञानीच राहिला हे म्हणणे आम्हाला पटत नाही. किंवा अज्ञानी नच राहिला तरी तो 'मरेपर्यंत परोक्षज्ञानीच केवळ होता हेही म्हणणे आमच्या बुद्धीला पटत नाही. आणि म्हणूनच एकनाथ महाराज म्हणतात की :–

ज्यासि गीता उपदेशी श्रीकृष्ण । त्यासि न बाणे पूर्णपण
ऐसें बोलतां वचन । परम दूषण वाचेसी ॥
ते वाचा गलितकुष्टें झडे । तिसी विकल्पाचे पडती किडे
ते वाचाचि समूळ उडे । कृष्णोक्ति न घडे बोध म्हणतां ॥
गीता–उपदेशें पूर्णपण । नव्हे, ऐसें म्हणतां जाण
वाग्देवता कांपे आपण । इतरांचा कोण पडिपाडु ॥
गीता ऐके, पाहे, पढे । ज्यासि गीता स्मरण घडे
त्यासी परिपूर्णत्व स्वयें जोडे । मा उपदेशें नातुडे परिपूर्णत्व कैसें ? ॥
गीतार्थाचे पूर्णपण । वक्ता जाणे श्रीकृष्ण
कां श्रोता जाणे अर्जुन । त्यासि ते खूण बाणली ॥
सारांश काढुनी वेदार्था । श्रीकृष्णें प्रकट केली गीता
जेथील अभिप्रावो पाहतां । जोडे आयिता निजमोक्ष

ए. भा. ३१।२७२–२६७.

एकनाथांच्या या उद्गारातील 'शापोक्ति' आणि 'अतिशयोक्ति' जरी विचारात घेतली नाही तरी त्या उद्गारावरून एवढे निश्चितच म्हणता येते की, गीतोपदेशाने अर्जुनाला पूर्णपण बाणले होते, त्याला अपरोक्ष आत्मज्ञान, आत्म-

साक्षात्कार झाला होता, तो कृतार्थ झाला होता, असा एकनाथांचा निःसंदिग्ध आत्मविश्वास होता. एरव्ही त्यानी असे आत्मविश्वासपूर्ण उद्‌गार काढले नसते.

गीतोपदेशाच्या शेवटी भगवंतानी अर्जुनाला विचारले की;

कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा ।
कच्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते धनंजय ॥ १८.७२

(हे अर्जुना ! तूं हे मी सांगितलेले, एकाग्र चित्ताने ऐकलेस ना ? हे धनंजया ! तुझा अज्ञानामुळे झालेला अविवेक सर्वथा नाहिसा झाला ना ?)

या भगवंतांच्या प्रश्नावर अर्जुनाने उत्तर दिले की;

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाऽच्युत ।
स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥ १८.७३

(हे श्रीकृष्णा ! माझा अज्ञानजन्य मोह पार नाहिसा झाला. तुझ्या कृपेमुळे मी आत्मतत्त्वाविषयींची–स्वरूपाची आठवण मिळविली. आता मी सर्व संदेहानी रहित होऊन राहिलो आहे. तुझे म्हणणे मी मानीन म्हणजे तुझ्या म्हणण्याप्रमाणे मी वागेन.)

या अर्जुनाच्या प्रश्नोत्तरात्मक श्लोकाचा अर्थ काय करावयाचा ? आणि त्यावरून अर्जुनाला कोणती अवस्था प्राप्त झाली असे समजावयाचे ? अर्जुनाला निःसंदेह अपरोक्ष आत्मज्ञान प्राप्त होऊन तो कृतार्थ झाला असे समजावयाचे काय ? किंवा तो मरेपर्यंत परोक्षज्ञानीच राहिला असे समजावयाचे ? पण आपण काय समजावयाचे याच्या अगोदर आचार्यांनी या श्लोकावर काय भाष्य केले आहे ते पाहणे उचित ठरेल. आचार्यांचे भाष्य असे आहे :

" नष्ट इति । नष्टो मोहोऽज्ञानजः समस्तसंसारानर्थहेतुः सागर इव दुस्तरः । स्मृतिश्चात्मतत्त्वविषया लब्धा, यस्या लाभात्सर्वग्रंथीनां विप्रमोक्षः, त्वत्प्रसादात्तव प्रसादान्मया त्वत्प्रसादमाश्रितेनाच्युत । अनेन मोहनाशप्रश्नप्रतिवचनेन सर्वशास्त्रार्थ-ज्ञानफलमेतावदेवेति निश्चितं दर्शितं भवति, यतः ज्ञानात् मोहनाश आत्मस्मृति-लाभश्चेति । तथा च श्रुतौ अनात्मविच्छोचामीत्युपन्यस्य आत्मज्ञानेन सर्वग्रंथीनां विप्रमोक्ष उक्तः । " भिद्यते हृदयग्रंथिः " (मुं. २.२.८) " तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः " (ईश. ७) इति च मंत्रवर्णः । अथेदानीं त्वच्छासने स्थितोऽस्मि गतसंदेहो मुक्तसंशयः । करिष्ये वचनं तव । अहं त्वत्प्रसादात्कृतार्थो, न मम कर्तव्यमस्तीत्यभिप्रायः " ॥ ७३ ॥ या भाष्याचे पंडित द. वा. जोग यांनी केलेले भाषांतरच खाली उद्‌धृत करतो.

अनुक्रमणिका

प्रकाश– संसाररूप अनर्थांचे कारण आणि सागराप्रमाणे दुस्तर असलेला अज्ञानमूलक मोह संपूर्ण नाहीसा झाला असून, आत्मतत्त्वविषयक स्मृतिही हे अच्युता ! तुझ्या प्रसादाने मला प्राप्त झाली आहे. ह्या स्मृतीच्या लाभामुळे सर्व हृदयग्रंथींचा मोक्ष होतो. ह्या मोहनाशविषयक प्रश्नोत्तरावरून हेच सर्व शास्त्रार्थ-ज्ञानाचे फल होय असे निश्चयपूर्वक दर्शविल्याचे सिद्ध होत आहे. अज्ञानमूलक मोहाचा नाश आणि आत्मस्मृतीचा लाभ ह्यांचा जो या ठिकाणी निर्देश केला आहे हेच सर्व शास्त्रार्थ-ज्ञानाचे फल होय. कारण श्रुतीमध्ये "आत्मज्ञान नसल्यामुळे शोक करीत आहे" असा उपक्रम करून आत्मज्ञानाच्या योगाने सर्व हृदयग्रंथींचा मोक्ष होत असल्याचे सांगितले आहे. (कारण, 'भिद्यते० सर्वसंशयाः' 'तत्र० पश्यतः' असे मंत्र आहेत.) (हे कंसातील वाक्य भाषांतरात अनवधानाने राहून गेले आहे.) सांप्रत मी तुझ्या आज्ञेत स्थित आहे, व माझा संशय आता नाहीसा झाला आहे. आता तुझ्या उपदेशाप्रमाणे वागेन; तुझ्या प्रसादामुळे मी कृतार्थ झालो आहे. माझे आता काही एक कर्तव्य राहिले नाही. हा अर्जुनाच्या भाषणातील अभिप्राय आहे."

या आचार्यांच्या भाष्यावरून काय समजावयाचे ? ते अर्जुनाला अपरोक्षज्ञानी आणि कृतार्थ मानतात काय ? प्रस्तुत भाष्यात आचार्यांनी आधार म्हणून जी श्रुतिवचने उद्धृत केली आहेत ती अपरोक्षज्ञान झालेल्या ज्ञान्याच्या बाबतीतच उपयोजिली जात नाहीत काय ? आणि ती त्यांनी येथे अर्जुनाच्या बाबतीतच उपयोजिली नाहीत काय ? त्यावरून आचार्य अर्जुनाला अपरोक्षज्ञान झालेला आणि कृतार्थ झालेला मानतात हे निःसंदिग्धपणे दृग्गोचर होत नाही काय ? प्रस्तुत आचार्यांच्या भाष्यावर पंडित जोग यांनी पुढील व्याख्यान केले आहे.

"गीता ग्रंथ उपनिषदातील प्रतिपादनाला कसा अनुसरतो हे भाष्यकारांनी ठिकठिकाणी दाखविले आहे. अर्जुनाला निमित्त करून सर्व जनतेला श्रीकृष्णाच्या मुखाने श्रीव्यासांनी हा उपदेश श्लोकनिबद्ध असा करविला आहे. आचार्यांनी पहिल्या अध्यायावर भाष्य न लिहिता नुसता उपोद्घात लिहून कोणत्या पद्धतीने ग्रंथ लावावा हे सांगितले आहे. मधून मधून (तिसऱ्या अध्यायाच्या आरंभी, पांचव्या अध्यायाच्या आरंभी, अद्वैतभाष्य, उपसंहारभाष्य इत्यादी अनेक ठिकाणी) कोणता अभिप्राय-सिद्धांताला धरून सर्व जगाला उपयोगी पडेल–असा काढावा ते सांगितले आहे. अभिप्राय दाखविताना अर्जुनाची भूमिका केवळ 'निमित्त' पणाची आहे ही गोष्ट भाष्यकार कोठेही विसरले नाहीत. उदाहरणार्थ वरील भाष्यात "करिष्ये वचनं तव–त्वत्प्रसादात्कृतार्थः, न मम कर्तव्यमस्ति– इत्यभिप्रायः ।"

असा अभिप्राय काढण्यात आला आहे. श्लोकात ‘करिष्ये वचनं तव’ असे आहे आणि भाष्यात ‘कृतार्थ झालेल्या माणसास कर्तव्य रहात नाही’ असा अभिप्राय काढण्यात आला आहे. भाष्यकारांचा अभिप्राय हा वेदान्तशास्त्राच्या दृष्टीने सर्व लोकांना उपयोगी पडेल व जो उपनिषत्सिद्धान्ताला धरून असेल असाच असला पाहिजे. कर्तव्य रहात नाही, कोणाला? अपरोक्षज्ञानी पुरुषाला. अपरोक्ष-ज्ञानाने काय होते? अज्ञानापासून होणाऱ्या मोहाचा नाश आणि आत्मस्मृतिलाभ होतो हेच सर्व शास्त्रार्थज्ञानाचे फल आहे. हे सर्व दाखविण्यासाठी श्री व्यासांनी काय केले? तर ‘मोहाचा नाश झाला का’? असा कृष्णाकडून प्रश्न करविला व ‘नष्टो मोहः’ असे अर्जुनाकडून उत्तर देवविले. व अनेन मोहनाशप्रश्नप्रतिवचनेन सर्वशास्त्रार्थज्ञानफलमेतावदेव निश्चितं दर्शितं भवति यतः ज्ञानात् मोहनाशः आत्मस्मृतिलाभश्चेति !” भाष्यात आलेल्या ‘अनेन’ आणि ‘इत्यभिप्रायः’ या पदांची खोच नीट कळल्यावाचून भाष्याचा अर्थ समाधान-कारक रीतीने लागणे शक्य नाही. पुढे भाष्यकारांनी सर्वशास्त्रार्थज्ञानाचे फळ कोणते हे साक्षात् श्रुतिवचने देऊन सिद्ध केले. ‘भिद्यते हृदयग्रंथिः’ ‘तत्र को मोहः’ ही श्रुतिवचनें अपरोक्षज्ञान दाखविणारीच आहेत. गीता लिहिताना ती उपनिषदांना धरून रचण्याची काळजी श्रीव्यासांनी किती घेतली आहे पाहा. उपनिषदात ‘ज्ञान झाले समजलो– (तद्धास्य विजज्ञौ–छां. ६–७–६) असे जसे म्हटले आहे तसेच येथेही अर्जुनाकडून कबूल करून घेतले आहे. असा ग्रंथरचनेच्या दृष्टीनेही आचार्यांनी विचार मांडला आहे. यावरून अर्जुन हा अपरोक्षज्ञानी होता असे भाष्यकारांचे मत आहे असे म्हणणाऱ्यांच्या अज्ञानाची कीव करावी.”

पंडित जोगांच्या व्याख्यानातील पहिल्या भागाविषयी (म्हणजे गीताग्रंथ ..... विसरले नाहीत या भागाविषयी–) मतभेद असण्याचे कारण नाही. पण “भाष्यात करिष्ये वचनं तव–त्वत्प्रासादात् कृतार्थः, न मम कर्तव्यमस्ति - इत्यभि प्रायः– !” असा अभिप्राय काढण्यात आला आहे. श्लोकांत ‘करिष्ये वचनं तव’ असे आहे आणि भाष्यात ‘कृतार्थ झालेल्या माणसाला कर्तव्य रहात नाही’ असा अभिप्राय काढण्यात आला आहे, इत्यादी त्यांचे व्याख्यान पटणारे नाही, कृतार्थ झालेल्या त्रयस्थ माणसाला कर्तव्य रहात नाही असे आचार्य येथे म्हणत नाहीत.” “अथ इदानीं त्वच्छासने स्थितोऽस्मि गतसंदेहो मुक्तसंशयः। करिष्ये वचनं तव। अहं त्वत्प्रसादात्कृतार्थः, न मम कर्तव्यमस्तीत्यभिप्रायः” हे म्हणणे आचार्यांनी अर्जुनाच्या तोंडी घातलेले आहे. कोणा त्रयस्थ माणसाच्या नाही. नाहीतर (अहं) ‘स्थितोऽस्मि (अहं) ‘करिष्ये’, (अहं) ‘कृतार्थः,’ ‘न मम कर्तव्यमस्ति’; इत्यादि

प्रथम पुरुषवाचक शब्दयोजना आचार्यांनी कशाला केली असती ? मी तुझ्या कृपेमुळे नि:संदेह होऊन राहिलो आहे, मी कृतार्थ झालो आहे, मला आता काहीएक कर्तव्य राहिलेले नाही, तरीपण मी तुझी आज्ञा पाळीन.' असे अर्जुन येथे म्हणत आहे. दुसरा कोणी त्रयस्थ पुरुष तसे म्हणत नाही. आणि आचार्यांनीहि भाष्यांत तसेच म्हटले आहे. आचार्यांचे भाष्य सरळ, स्पष्ट आणि उघड आहे. त्यात खोंच, संदिग्धपणा व गुप्त असे काही नाही. आणि ते अर्जुनाला कृतार्थ आणि अपरोक्ष-ज्ञानी मानतात यात संशय नाही. म्हणून आचार्यांच्या मतानुसार जे कोणी अर्जुनाला अपरोक्षज्ञानी व कृतार्थ समजत असतील त्यांची कींव करण्याची पं. जोगाना जरूरी नाही. त्यांना मग भाष्यांत तसे स्वच्छ म्हटल्यामुळे आचार्यांचीच कींव करावी लागेल. पण आचार्यांचे भाष्य पाहाता त्यांची कीव करण्याचा प्रश्नच संभवत नाही. म्हणून मग आचार्यांच्या भाष्याचे विपरीत ग्रहण केल्यामुळे पं. जोगांना स्वतः-चीच स्वतःला कीव करावी लागेल. या सर्व विवेचनावरून अर्जुनाच्या प्रश्नोत्तरा-त्मक श्लोकाचा आचार्यांच्या मते काय अभिप्राय निष्पन्न होतो हे स्वच्छ होते. आता इतर संस्कृत टीकाकार किंवा भाष्यकार या श्लोकाचे बाबतीत काय म्हणतात ते पाहणे योग्य ठरेल.

संस्कृत भाषेत गीतेवर पुष्कळच टीका किंवा भाष्ये झालेली आहेत. त्या सर्वांचा येथे विचार करण्याचे कारण नाही. त्यांतील काही ठळक-ठळक टीका-कारांचाच येथे परामर्श घेण्यात येणार आहे. शांकराद्वैत तत्त्वज्ञान मानणाऱ्या टीकाकारांचाच परामर्श आम्ही घेणार नाही; तर ते तत्त्वज्ञान न मानणाऱ्या द्वैती, विशिष्टाद्वैती टीकाकारांचेही मत आम्ही विचारात घेणार आहोत :

आनन्दगिरिः– भगवदनुग्रहादज्ञानकृत मोहदाहानन्तरमात्मज्ञाने प्रति-लब्धे त्वदाज्ञाप्रतीक्षोऽहमित्युत्तरार्धं व्याकरोति–अथेति ।

ब्रह्मानन्दगिरिः– एवं पृष्टः कृतार्थत्वेन पुनरुपदेशानपेक्षतामात्मनोऽर्जुन उवाच–नष्टो मोह इति ।

नीलकण्ठः– एवं पृष्टः स्वस्य कृतकृत्यतां ज्ञापयन्नर्जुन उवाच नष्टो मोह इति ।

केशवकाश्मीरिभट्टाचार्याः– एवं पृष्टः स्वकृतार्थतामर्जुन उवाच–नष्ट इति । (द्वैताद्वैती)

मधुसूदनसरस्वती : एवं पृष्टः कृतार्थत्वेन पुनरुपदेशानपेक्षतामात्मनः अर्जुन उवाच नष्ट इति ।

शंकरानन्द : एवं त्वदुपदेशजनितविज्ञानेन सर्वानर्थबीजे मोहे सकारणे विनष्टे सति संप्राप्तात्मयाथात्म्यविज्ञानोऽहं गतसंदेहः सन्नक्षोभ्य-स्वभावेन स्थितोस्म्यविद्यातत्कार्यतद्धर्मतत्कर्मतदवस्था-निर्मुक्ताविक्रियात्मस्वरूप एव। इतःपरं मम न किंचिज्ज्ञा-तव्यं प्राप्तव्यं वापीषदस्ति, तथापि मद्गुरोरीश्वरस्य तव वचनं करिष्ये।

श्रीधरः– कृतार्थः सन्नर्जुन उवाच–नष्टइति।

सदानन्दः– एवं पृष्टः कृतार्थत्वादुपदेशानपेक्षताम्।
आत्मनो मन्यमानः सन्नुवाचेदं वचोऽर्जुनः॥

धनपतिसूरिः– भगवदनुग्रहात्स्वस्य कृतार्थताकथनेन भगवन्तं परितोष-यिष्यन्नर्जुन उवाच - नष्ट इति।

दैवज्ञपण्डितसूरिः कृतार्थः सन्नर्जुन उवाच – नष्ट इति।

वर उद्धृत केलेल्या भाष्यकारांच्या मतें अर्जुनाने भगवंताच्या प्रश्नाला 'नष्टो मोह इति' हे जे उत्तर दिले ते देण्यातच त्याने आपली कृतकृत्यता, कृतार्थता व्यक्त केली आहे. आणि त्यावरून ते भाष्यकार किंवा टीकाकारही अर्जुनाला कृतार्थ किंवा कृतकृत्य झालेला मानतात हे सिद्ध होते.

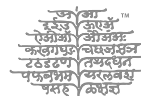
आता यापुढे ज्ञानेश्वरांची 'ज्ञानेश्वरी' किंवा 'भावार्थदीपिका,' वामन पंडितांची 'यथार्थदीपिका' आणि रंगनाथस्वामींची 'सच्चिदानंदलहरी' अशा ज्या प्राकृत भाषेत भगवद्गीतेवर तीन टीका आहेत त्यांत प्रस्तुत श्लोकावर त्यांनी काय व्याख्यान केले आहे ते आपण पाहू; परंतु त्यांच्या अधिकारासंबंधी प्रथम दोन शब्द लिहितो. जुन्या परंपरेतील शास्त्रीपंडित ज्ञानेश्वरांना 'श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्' किंवा 'शाब्दे परे च निष्णातम्' या चरणात वर्णिल्याप्रमाणे 'श्रोत्रिय' आणि 'शाब्दे निष्णात' म्हणून मानीत नाहीत. परंतु ते महान् योगी, साक्षात्कारी, ब्रह्मनिष्ठ आणि परेनिष्णात असे अवतारी पुरुष होते यांत शंका नाही. आणि त्यांचे ग्रंथ पाहाता ते अतिशय बहुश्रुत व विद्वान् होते हेही स्पष्ट दिसून येते. 'ज्ञानदेवांचे समकालीन नामदेव–जनाबाई आदिकरून संतकवि, तसेच त्यांच्यानंतर झालेले एकनाथ–दासोपंत, तुकाराम–रामदास, मुक्तेश्वर–मोरोपंतादि संत व कवि हे सर्व ज्ञानदेवास 'ज्ञानाचा आगर' समजतात व त्यांचे ज्ञानेश्वर्यादि ग्रंथ महाराष्ट्र–सारस्वतांत 'गुरुवतीच्या ठायी' बसण्यायोग्य

आहेत असे जाणून त्यांच्यापुढे आपली मस्तके नमवितात, एवढा ज्ञानदेव व त्याचे ग्रंथ यांचा महाराष्ट्रीय सारस्वतभक्तात असाधारणच मान आहे' ही गोष्ट खचितच लक्षणीय आहे. वामनपंडितांच्या विषयी तर प्रश्नच नाही. ते शास्त्री-पंडितांच्याही कसोटीला उतरणारे महान् पंडित होते. आणि त्यांच्या 'निगमसार' या ग्रंथावरून ते अपरोक्षज्ञानी आणि साक्षात्कारी होते असे प्रत्ययास येते. रंगनाथ-स्वामी हे महान् योगी, ज्ञानी आणि पंडित होते असे त्यांच्या प्रकृत टीकेवरून म्हणणे प्राप्त होते. हे तिघेही अर्जुनाला आत्मसाक्षात्कारी आणि कृतार्थ झालेला मानतात हे यांच्या प्रस्तुत श्लोकावरील व्याख्यानावरून दिसून येते. तिघांच्याही टीका आम्ही पुढे उद्धृत करीत आहोत. एकनाथमहाराज यांची काही भगद्‌गीतेवर टीका नाही परंतु आपल्या भागवताच्या एकादशस्कंधावरील टीकेत एके-ठिकाणी प्रस्तुत प्रश्नाविषयी आपले मत त्यांनी प्रकट केले आहे. आणि तेच आम्ही पुढे उद्धृत केले आहे. त्याचप्रमाणे 'हस्तामलक' या आपल्या प्रकरणग्रंथातही त्यांनी तेच मत व्यक्त केले आहे. त्या त्यांच्या ओव्याही आम्ही पुढे उद्धृत केल्या आहेत. एकनाथ महाराज हे विद्वान् पंडित आणि साक्षात्कारी असून त्यांच्या ग्रंथाचा काशीक्षेत्रासारख्या पंडितांच्या नगरीत गौरव आणि परीक्षा झाली होती हे सर्वांस माहीतच आहे. तेव्हा त्यांचेही मत लक्षात घेणे योग्यच ठरेल. त्याच-प्रमाणे योगी अरविंद आणि डॉ. राधाकृष्णन् यांचाही या श्लोकावरील अभिप्राय विचारात घेतला पाहिजे. योगी अरविंद हे विसाव्या शतकात महान् योगी आणि थोर साक्षात्कारी पुरुष होऊन गेले. त्यांची ग्रंथसंपत्ती अफाट आणि समृद्ध असून त्यांचे भगवद्‌गीतेवरील प्रबंध तर सुप्रसिद्धच आहेत. डॉ. राधाकृष्णन् हे साक्षात्कारी पुरुष म्हणून जरी ओळखले जात नसले तरी ते तत्त्वज्ञानाचे गाढे पंडित म्हणून सर्व जगांत मानले जातात. त्यांचीही ग्रंथसंपत्ती अपार आणि समृद्ध आहे. भारतीय संस्कृति आणि तत्त्वज्ञान यांची जगाला ओळख त्यांच्या इतकी दुसऱ्या कोणी क्वचितच करून दिलेली असेल. म्हणून या दोघाही थोर पुरुषांचा प्रस्तुत श्लोका-वरील अभिप्राय आम्ही पुढे उद्धृत केला आहे. आता ज्ञानेश्वर, वामनपंडित आणि रंगनाथस्वामी यांची प्रस्तुत श्लोकावरील व्याख्याने, एकनाथ महाराजांचा प्रस्तुत प्रश्नासंबंधीचा अभिप्राय आणि योगी अरविंद आणि डॉ. राधाकृष्णन् यांच्या प्रस्तुत श्लोकावरील टीपा पुढे अनुक्रमाने उद्धृत करतो:

अर्जुन उवाच–

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।
स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥ १८–७३

अनुक्रमणिका





(१) ज्ञानदेव

आतां मोहो असे कि नाहिं । हें ऐसें पूससी काई
कृतकृत्य जालां पाहीं । तूझे पणें १८–१५४८.
(गुंतलों होतों अर्जुनगुणे । तो मुक्त जालो तुझेपणें
आतां पुसणें सांगणें । दोन्हि नाहि)
मी तूझेनि प्रसादे । लाधलेनि आत्मबोधें
मोहाचे तेया कांदे । नेंदिसी चि उरों १८–१५४९.
आतां करणें न करणें । हें उठी जेणें दूजेपणें
तें तूंवांचौनि नेणें । सर्वत्र गा १८–१५५०.
इयेविखिं माझां ठांइं । संदेहाचें नूरे चि काहि
त्रिशुद्धी कर्म जेथ नाहि । तें मिं जालां १८–१५५१,
ह्मणौनि मी एक पाहुनि । कृत्य गेलें निपटौनि
परि आज्ञा हे वांचौनि । तूझी प्रभू १८–१५५२.
(तुझेनि मज मिं पावोनि । कर्तव्य गेलें चि निपटुनि
परि आज्ञा तुझी वांचुनि । आन नाहि प्रभु)
कां जें दृश्यातें नासी । जें दूजें दूजेयातें ग्रासी
जें एक परि सर्वदेशीं । वसवी सदा १८–१५५३.
जेयाचेनि संबंधें बंधु फीटे । जेयाचिया आशा आश तूटे
जें भेटलेया सर्व भेटे । आपणपां चि १८.१५५४.
ते तूं गुरुलिंग जी माझें । एकलेपणिचें विरजें
जेयालागी उँलांडिजे । अद्वैतबोधु १८.१५५५.
आपण चि होऊनि ब्रह्म । सारिजे कृत्याकृत्याचें काम
मग कीजे कां निःसीम । सेवा जेयाची १८,१५५६.
(गंगा सिंधु सेउं गेलि । पावतां चि समुद्र जालि
तेवि भक्तां सेल दिधलि । निजपदाचि)
तें मां तूं निरुपचारु । सेव्य सकळां दातारु
मी ब्रह्मतेचा उपकारु । हा चि मानीं १८.१५५७.
जें मज तुझां आड । हों तें भेदाचें कवाड
तें फेडूनि केले सुआड । तुवां जी देवा १८.१५५८.
तरि आतां तूझी आज्ञा । सकळदेव राज्ञा
करीन देइं अनुज्ञा । भलेतियेविषीं १५५९.

अनुक्रमणिका

(२) वामनपंडित

अर्जुन म्हणे जी अच्युता। मोह माझा गेला पुरता
स्मृति पावलों तत्त्वतां। प्रसादे तुझिया १८·३११०
गेला सकळ संदेह। आहे होऊनी गतसंदेह
तुझा प्रसाद होतां अज्ञानमोह। राहेल कैसा? १८.३१११
करीन तुझें वचन। करीन कौरवांचे कदन
म्हणूनी म्हणे अर्जुन। याचा विशद अर्थ येरीती १८-३११२
प्रश्न, तुझें गेले कीं नाहीं अज्ञान। आणि मोह नानात्वजडभान
त्यास आधीं बोलिला अर्जुन। मोह नाशला म्हणोनी. १८.३११३.
आधीं आपण कवण। हे कळावी खूण
मग जडतरंगास चित्सिंधुपण। त्या चित्सिंधुयोगें कळतसे १८.३११४.
अवलंबनी हा क्रम। उपदेशक्रमें पुसे पुरुषोत्तम;
अर्जुन आधीं म्हणे, गेला मोहभ्रम। नानाजडत्व भेदाचा. १८.३११५.
बोलोनी ऐसें प्रथम,। मग आठविला क्रम,
आणि म्हणे, की आत्मस्मृति परम। पावलों म्हणोनी १८.३११६
कीं लाभ होय आत्मस्मृतीचा। होता विवेक जडचैतन्याचा,
मग सर्वात्मबोध साचा। अनुभवा येतो, हा क्रम. १८.३११७.
परंतु लाभ मोठा वाटला,। जेव्हां मोह जडपणाचा तुटला
पूर आनंदाचा लोटला। चराचर लहरियांसमवेत. १८.३११८.
म्हणुनी आधीं मुखास आला,। जो सर्वात्मतेचा बोध जाला,
कीं सामग्री मिळाली तेव्हां जेविला,। तथापि लाभ मोठा जेवणाचा.
१८.३११९.
या भावेंकरूनी। आधीं म्हणे मोह नाशला म्हणोनी,
मग बोलिला आठवूनी। कीं स्मृति पावलों तुझ्या प्रसादें. १८.३१२०.
कीं जडतरंगीं स्फुरण। प्रथम ज्या चित्समुद्रें, तो आपण.
ऐसें होऊं लागलें स्मरण,। प्रथम जडनिषेधें कळतां चिदात्मा. १८.३१२१.
या भावें म्हणें, स्मृती। पावलों जी! जगत्पती!
आतां करीन म्हणतो महामती। आज्ञा तुझी अच्युता! १८.३१२२.
देवा! आतां म्हणसी मला,। कीं अनुभव ऐसा जाला तुजला,
आतां काय करणार? तरी तुझ्या बोला। मस्तकीं धरूनी वर्तेन. १८.३१२३.
कीं प्रारब्धकर्माचा क्षय। भोगेंची, करूनी, ऐसा निर्णय
जो तूं बोलिलासी, तो निश्चय। धरिला श्रीकृष्णा! १८.३१२४.

अनुक्रमणिका

देवा ! बोलिलासी गोष्टी ऐसी । कीं हें अहंकारें न मानिसी.
तरी तूं अर्जुना ! वायां जासी । कीं स्वभावजनित कर्में तूं निबद्ध.
१८.३१२५.

एवं जेव्हां प्रारब्धची ये रीती । आणि तूं आज्ञा करिसी जगत्पती !
आतां हें करितांच तुझी प्रीती । संपादणें उचित मजला. १८–३१२६.
या भावें म्हणे अर्जुन । कीं देवा ! करीन तुझें वचन
ऐसें या संवादाचें निवेदन । धृतराष्ट्रास संजय करितसे. १८–३१२७.
यथार्थदीपिका : १८–३११०–३१२७.

(३) रंगनाथस्वामी

मोह नाशला ज्ञान पावलों । हे अच्युत तुझे प्रसादास्तव कृतकृत्य झालों
संदेह गेला निवान्त राहिलों । आतां काय बोलों वचन करीन तुझें
१८–१४९५.

नष्ट ह्मणिजे उच्छिन्न । मोह ह्मणिजे अज्ञानकृत विपर्यय जाण
याचा नाश सांगेन पूर्ण । 'स्मृतिर्लब्धा' ह्मणिजे ज्ञान पावलों जी
१८–१४९६.

'त्वत्प्रसादान्मयाच्युत' । तुझ्या प्रसादास्तव निश्चित
उपदेशास्तव झालें ज्ञान प्राप्त । सर्व संशय अनाक्रान्त झालें माझें १८–१४९७.
सर्व प्रतिबंध शून्यत्वें करून । आत्मज्ञानोत्कर्षें संपूर्ण
मोह नाशला निःशेष पूर्ण । आणि संबोधन करीं ऐसें १८–१४९८.
हे अच्युत ह्मणिजे आत्मत्वें करून । निश्चित केलें तुजहून
मज वेगळें नाहीं निपटून । ऐसी स्मृति ज्ञानलाभ जाला १८–१४९९.
गर्व ग्रंथींचा नाश तो मोक्ष झाला । श्रुत्यर्थ आणि अनुभव पावला
तेंचि सांगे श्रीकृष्णाला । अर्जुन भला अनुभवारूढ १८–१५००.
जवळी येतां सूर्यनारायण । डोळयांचें झालें तमोनिरसन
हें पुसणें काय जी सरे कोठून । कोणा गांवीं जाण वर्तत १८.१५०१
तैसा चि तूं ज्ञाननिधान । जोडिलासी आमुच्या डोळयां लागून
इतुकेनि काय गा नव्हे पूर्ण । तेथें हि ज्ञान स्वमुखें सांगसी १८.१५०२.
तेथें मोह गेला कीं नाहीं जाण । ऐसें पुससी कृपे करून
कृतकृत्य झालों जी संपूर्ण । तुझियेन श्रीकृष्णा १८.१५०३
'स्थितोऽस्मिगतसंदेहः' ह्मणिजे । सर्व संदेह निवृत्ति होऊनि राहिलों जाणिजे
आतां युद्धकर्तव्यतावचन तुझें । शासन जे करीन मी १९.१५०४.

अनुक्रमणिका

यावज्जीव वचनं करिष्ये। ह्मणिजे भगवंत परमगुरु विशेषे
तुझी आज्ञा पाळणें निजमानसें। धरिलें संतोषे अतिप्रीती १८.१५०५
तुझा प्रसाद मज कारणें । केला तेणें सकळ झालें पूर्णपणें
बोलावया भगवंतीं अर्जुनें। परितुष्टपणें करिता झाला १८.१५०६.
येणें करूनि गीताशास्त्रार्थ याचा उत्कर्ष । अध्ययन करितां भगवत्प्रसादास्तव अवश्य
मोक्षफळपर्यंत ज्ञान होय विशेष । शास्त्रफळाचा विशेष उपसंहार केला १८.१५०७.
तद्वास्यविजज्ञावितिवत् । इतुकेनि शास्त्रार्थ झाला समाप्त
आतां कथानुसंधान बोलिजेत । संजय वदत श्लोकसंगति १८.१५०८.
चित्सदानंदलहरी : १८.१४९५–१५०८.

(४) एकनाथ महाराज

बाप कृपाळु कृपानिधी । उपदेशिला युद्धसंधीं
परी लाविली जे समाधी। ते न मोडे त्रिशुद्धी कल्पांतकाळीं ३१–२६९.
नाही स्थानशुद्धि चोखट । संघ रथांचे घडघडाट
सुटतां शस्त्रांचे कडकडाट । लाविली निर्दुष्ट परमात्मनिष्ठा ३१.२७०.
कैशी लाविली समाधी । जी न मोडेच महायुद्धीं
शेखीं कृष्णावसानअवधी । तोचि बोध उद्बोधी परिपूर्णत्वें ३१.२७१.
ज्यासि गीता उपदेशी श्रीकृष्ण । त्यासि न बाणे पूर्णपण
ऐसें बोलतां वचन । परम दूषण वाचेसी ३१.२७२.
ते वाचा गलितकुष्टें झडे । तिसी विकल्पाचे पडती किडे
ते वाचाचि समूळ उडे । कृष्णोक्ति न घडे बोध ह्मणतां ३१.२७३
गीता उपदेशें पूर्णपण । नव्हे, ऐसे म्हणता जाण
वाग्देवता कांपे आपण । इतरांचा कोण पडिपाडु ३१.२७४
गीता ऐके, पाहे, पढे । ज्यासि गीतास्मरण घडे
त्यासी परिपूर्णत्व स्वयें जोडे । मा उपदेशें नातुडे परिपूर्णत्व कैसें ? ३१.२७५.
गीतार्थाचे पूर्णपण । वक्ता जाणे श्रीकृष्ण
कां श्रोता जाणे अर्जुन । त्यासि ते खूण बाणली ३१.२७६.
सारांश काढुनी वेदार्था । श्रीकृष्णें प्रकट केली गीता
जेथील अभिप्रावो पाहतां । जोडे आयिता निजमोक्ष ३१.२७७.
परदेशी जाहला होता वेदांत । त्यासि सहाय जाहला गीतार्थ
तेणें बळें मतें समस्त । जिणोनि समर्थ तो जाहला ३१.२७८.

कृष्णनिःश्वासीं जन्मले वेद । गीता श्रीकृष्णमुखें प्रकटली शुद्ध
यालागीं गीतार्थ अगाध । घडौते वेद नेणें जाहले ३१.२७९.
वेदें आप्त केले तिनी वर्ण । दूराविले स्त्रीशूद्रादिजन
न शिवेचि त्यांचे कान । हें वेदांसि न्यूनपण पैं आलें ३१.२८०.
तें वेदाचें फेडावया उणें । गीता प्रकट केली श्रीकृष्णें
गीतेचेनि श्रवणें पढणें । उद्धरणें समस्तीं ३१.२८१.
अर्जुनाचें प्रीतीकारणें । गीतार्थ प्रकाशिला श्रीकृष्णें
ते गीतेचेनि श्रवणें पठणें। उद्धरणें जडजीवीं ३१.२८२.
असो अगाध गीतामहिमान । तेणें गीतार्थें तो अर्जुन
करूनि आपुलें सांत्वन । जाहला सावधान प्रकृतिस्थ ३१.२८३.

एकनाथी भागवत : ३१.२६९-२८३.

अर्जुना बोधुनी ब्रह्मबुद्धी । सवेंचि घातला निर्वाणयुद्धीं
परी तो श्रीकृष्णकृपानिधी । तटस्थ त्रिशुद्धी न करीच ३५५.
नाहीं स्थानशुद्धी चोखट । सैंध रथांचे घडघडाट
थोर युद्धाचा कडकडाट । परी ब्रह्मनिर्दिष्ट प्रबोधी कृष्ण ३५६
बाप सद्गुरुकृपापूर्ण । युद्धीं डंडळीना ब्रह्मज्ञान
हें गुरुकृपेचें महिमान । संतसज्जन जाणती ३५७
हरिखाच्या लवलाह्या । श्रीकृष्ण उभउनी बाह्या
बोले 'मास्थिता जनकादयः' । देहीं विदेहा वर्तता मुक्ती ३५८
येचि अर्थीं वेदींची श्रुती । ब्रह्मविद् ब्रह्म आप्नोति
तें सत्य केलें अर्जुनाप्रती । स्वयें श्रीपती वेदार्थें ३५९
जेणें जाणितलें ब्रह्मज्ञान । तो देह इंद्रियांसी ब्रह्म पूर्ण
हें जनकादिकीं प्रमाण । गीतेसी श्रीकृष्ण बोलोनि दावी ३६०

एकनाथकृत हस्तामलक: ३५५-३६०

The whole Yoga is revealed, the great word of the teaching is given and Arjuna the chosen human soul is once more turned, no longer in his egoistic mind but in this greatest self-knowledge, to the divine action. The Vibhuti is ready for the divine life in the human, his conscious spirit for the works of the liberated soul, muktasya Karma. Destroyed is the illusion of the mind;

the soul's memory of its self and its truth concealed so long by the misleading shows and forms of our life has returned to it and become its normal consciousness; all doubt and perplexity gone, it can turn to the execution of the command and do faithfully whatever work for God and the world may be appointed and apportioned to it by the master of our being, the Spirit and Godhead self fulfilled in Time and Universe.

The message of the Gita by
Sri Aurobindo : Page 261

Arjuna turns to his appointed action, not with an egoistic mind but with self-knowledge. His illusions are destroyed, his doubts are dispelled. The chosen instrument of God takes up the duty set to it by the Lord of the world. He will now do God's bidding. He realizes that He made us for His ends, not our own. Freedom to choose rightly depends on moral training. Through sheer goodness we rise up to a liberty of spirit, which carries us out of the grossness to which the flesh is prove. Arjuna had the onset of temptation and won his way to a liberating victory. He feels that he will fulfil the command of God as He is there to strengthen him. It is our duty to live in the spirit of the verse, " As I am ordained by Thee, O Hrsikesa, seated in my heart, so I act. " Jesus says. " I seek not my own will but the will of Him who sent me. " " We must live as God would have us live in His eternal life. to will what God wills is the secret of divine life. When Jesus cried " May this cup pass from me, He was yet having His own preferences and asked for personal satisfaction. He wished to escape the bitter humiliation and death

but when He uttered " Thy will be done ", " Karisye vacanam tava, he gave up His separate existence and identified Himself with the work of the Father who sent Him. This evolution means a great shedding of all pretences and evasions, a striphing of all sheaths, a vastrapaharana, the self naughting of the soul.

The Bhagavadgitā by S. Radhakrishan Page 381.

वरील एकंदर प्रतिपादनावरून आणि उद्धृत केलेल्या आधारवचनांवरून अर्जुन गीतोपदेशानंतर अपरोक्ष ज्ञानी आणि कृतार्थ झाला होता असे निःसंदिग्ध सिद्ध होते आणि त्याने त्याच कृतार्थभूमिकेवरून युद्ध केले आहे. आचार्यही आत्मज्ञानोत्तर लोकसंग्रहार्थ ज्ञानी कर्म करतो असे स्पष्टपणे मान्य करतातच. (पहाः गीताभाष्यः ३–२५) पण असे असताही अर्जुन अपरोक्ष आत्मज्ञानी नव्हता तर तो शेवट-पर्यंत–मरेपर्यंत–परोक्षज्ञानीच होता असे आग्रहाने का प्रतिपादिले जाते. तर त्याचे कारण असे आहे. भारतीय युद्धकाली अर्जुनाचे जीवन समाप्त झाले नव्हते, म्हणजे तो युद्धात मृत्यु पावला नव्हता. त्यानंतरही तो पुढे पुष्कळ वर्षे विद्यमान–जिवंत– होता. आणि त्याला पुढील आयुष्यात पुन्हा पहिल्याप्रमाणेच मोह झाला आहे. त्याने भगवंताला विनविले आहे की, युद्धाच्या प्रारंभी जो तू मला उपदेश केलास तो मी आता विसरलो आहे तरी ते ज्ञान तू मला पुन्हा सांग. या अर्जुनाच्या विनंतीप्रमाणे भगवंतांनी त्याला अनुगीता सांगितली आहे. आणि शेवटी अर्जुन मृत्यूनंतर स्वर्गाला गेला आहे, त्याला मोक्ष प्राप्त झालेला नाही. इत्यादी कारणामुळे तो अपरोक्षज्ञानी आणि कृतार्थ झाला नव्हता, तो शेवटपर्यंत परोक्ष-ज्ञानीच होता असे प्रतिपादिले जाते. कारण अपरोक्षज्ञानी आणि कृतार्थ झालेल्या पुरुषाच्या बाबतीत वरील गोष्टी संभवत नाहीत.

पण येथे एक लक्षणीय आणि महत्वाची वस्तुस्थिति दुर्लक्षिली जाते असे आम्हास वाटते. ती वस्तुस्थिति अशी : मनुष्य जन्मास आल्याबरोबर ज्याप्रमाणे तो वृद्ध होत नाही किंवा बीजाला अंकुर फुटल्याबरोबर ज्याप्रमाणे त्याचा वृक्ष होत नाही; किंवा वृक्षावर फळ धरल्याबरोबर ज्याप्रमाणे ते परिपक्व होत नाही, त्याप्रमाणे अपरोक्षज्ञान जन्म पावल्याबरोबरच ते परिपक्व आणि दृढ होत नाही. ते परिपक्व आणि दृढ होण्यासाठी दीर्घकाळ साधनाभ्यासाची नितांत आवश्यकता असते. आणि म्हणूनच अध्यात्मशास्त्रात ज्ञानाच्या सप्त भूमिका मानल्या आहेत. शुभेच्छा, विचारणा, तनुमानसा, सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा या त्या

सात–सप्त–भूमिका होत. यांपैकी पहिल्या तीन या साधकाच्या भूमिका असून चौथ्या भूमिकेवर त्या साधकाला आत्मसाक्षात्कार किंवा अपरोक्ष आत्मज्ञान होत असते. शेवटल्या तीन जीवन्मुक्ताच्या भूमिका म्हणून सांगितल्या असल्या तरी वैराग्य, ज्ञान–बोध–आणि उपशम यांच्या तारतम्याने त्यांच्यामध्ये श्रेष्ठ–कनिष्ठ-भाव मानिलेला आहे. त्याचा खुलासा असा : सप्तमभूमिकेवरील ज्ञान्याला केवळ 'विदेहमुक्त' म्हणतात. सहाव्या भूमिकेवरील ज्ञान्याला 'विदेहमुक्त' आणि 'जीवन्मुक्त' म्हणतात आणि पंचम भूमिकेवरील ज्ञान्याला केवळ 'जीवन्मुक्त' म्हणतात. आणि म्हणूनच चौथ्या भूमिकेवरील ज्ञान्यापासून सप्तमभूमिकेवरील ज्ञान्यांना अनुक्रमें ब्रह्मविद्, ब्रह्मविद्वर, ब्रह्मविद्वरीयान् आणि ब्रह्मविद्वरिष्ठ या संज्ञानीं संबोधिले जाते. चतुर्थभूमिकेवरील ज्ञान्याला अपरोक्षआत्मज्ञान किंवा आत्मसाक्षात्कार झालेला असला तरी तो कनिष्ठ किंवा मंद किंवा बाल ज्ञानी समजला जातो. त्याने दीर्घकाळ आणि सतत साधनाभ्यास करून आपले ज्ञान दृढ आणि परिपक्व करावयाचे असते. परंतु त्याने जर ते तसे दृढ आणि परिपक्व केले नाही आणि पुन्हा जर तो– बहिर्मुखपणे बाह्य व्यवहारातच रमून गेला किंवा गढून गेला तर त्याचे आत्मज्ञान काही कालाने नष्ट होते. याविषयी दृष्टांत असा कीं, एखादा श्लोक पूर्णपणे पाठ जरी झाला असला तरी तो तात्कालिक असल्यामुळे आणि त्याची पुन्हा पुन्हा आवृत्ति न झाल्यामुळे, मधल्या इतर अनेक वृत्तींच्या व्यवधानामुळे काही काळाने तो निःशेष विसरला जातो; किंवा दुसरा दृष्टांत असा कीं, एखाद्या मनुष्याची नवीन ओळख अल्पकाळ प्रत्यक्ष जरी झाली असली तरी काही वर्षे तो मनुष्य पुन्हा जर भेटला नाही तर त्याची ओळख रहात नाही. आणि म्हणूनच चौथ्या भूमिकेवरील आत्मज्ञान्याने दृढतर साधनाभ्यास दीर्घकाल केला पाहिजे. याच कारणासाठी आचार्य म्हणतात कीं, 'देहात्मधीवत् आत्मधीदाढर्चे कृतकृत्यता' म्हणजे देहच मी ही जाणीव अनंत जन्मींच्या अभ्यासाने ज्याप्रमाणे मनुष्याच्या हाडीमाशी खिळलेली आणि अहोरात्र जागृत असते त्याचप्रमाणे मी देह नव्हे तर मी आत्मा आहे ही जाणीव दीर्घकाळच्या सतत अभ्यासाने दृढ आणि परिपक्व झाली पाहिजे तरच त्या साधकाला कृतकृत्यता प्राप्त होत असते. अर्जुनाच्या बाबतीत नेमकी हीच गोष्ट घडलेली आहे. गीतोपदेशाच्या शेवटी त्याने प्रांजलपणे पावती दिल्याप्रमाणे त्याला अपरोक्ष आत्मज्ञान झाले आहे, परंतु ते अल्पकालीन आणि अपरिपक्व होते. ते दृढ परिपूर्ण आणि परिपक्व होण्यासाठी त्याच्याकडून सतत साधनाभ्यास व्हावयास पाहिजे होता परंतु तो त्याच्याकडून घडला नाही. इतकेच नव्हे तर त्यांच्यापुढे घनघोर युद्ध करणेच

चालून आले आणि त्याने ते केलेही. परंतु म्हणूनच त्याचे आत्मज्ञान अनंत घटनांच्या व्यवधानामुळे कालांतराने नष्ट झाले. त्याला त्यामुळे पुढे पूर्वीप्रमाणेच मोह झाला; पुनश्च उपदेश करण्याची श्रीकृष्णाला विनंती करण्याची त्याच्यावर पाळी आली आणि शेवटी त्याला मोक्ष प्राप्त न होता तो मृत्यूनंतर स्वर्गाला गेला, आणि या वस्तुस्थितीमुळेच तो अपरोक्षज्ञानी नसून शेवटपर्यंत–मरेपर्यंत–परोक्षज्ञानीच होता असे प्रतिपादिले जाते. या एकंदर वरील विवेचनावरून आम्हाला काय म्हणावयाचे आहे याचा वाचकाला स्वच्छ खुलासा होईल अशी अपेक्षा आहे. तरी सुद्धा पुनरुक्ती करून आम्ही आमच्या म्हणण्याचा सारांश सांगतो. तो असा आहे : अर्जुन मरेपर्यंत परोक्ष ज्ञानीच होता असे म्हणण्यात त्याला केव्हाही अपरोक्षज्ञान झाले नव्हते व तो कृतार्थही झाला नव्हता असे दिग्दर्शित केले जाते. पण आमच्या मते ते बरोबर नाही. वर उद्धृत केलेल्या सर्व आधारवचनांवरून गीतोपदेशानंतर अर्जुन अपरोक्षज्ञानी आणि कृतार्थ झाला होता. परंतु युद्धासारख्या बाह्य व्यवहारात गुंतल्यामुळे व साधनाभ्यासाच्या अभावामुळे त्याचे ते अपरोक्ष ज्ञान दृढ आणि परिपक्व झाले नाही. आणि म्हणून कालांतराने ते नष्ट झाले. म्हणजेच दुसऱ्या भाषेत तो योगभ्रष्टाप्रमाणे 'ज्ञानभ्रष्ट' किंवा 'ज्ञानच्युत' झाला. व त्यामुळेच त्याला पुन्हा मोह झाला, पुन्हा अनुगीता सांगावी लागली, त्याला मोक्ष मिळाला नाही आणि तो स्वर्गाला गेला. पण त्यावरून तो केव्हाही अपरोक्षज्ञानी नव्हता असे नाही.

आता जाता–जाता आणखी काही आक्षेपांचा येथे थोडक्यात परामर्श घेतो. भगवान् श्रीकृष्ण अर्जुनाला अपरोक्षज्ञान करून द्यावयास प्रवृत्त झाले होते काय ? असा एक प्रश्न वरील प्रश्नाच्याच-अर्जुन अपरोक्षज्ञानी की परोक्षज्ञानी-या प्रश्नाच्याच संदर्भात विचारला जातो. त्या प्रश्नाचे उत्तर निश्चितच होकारार्थी देता येते. भगवद्‌गीतोपदेशानंतर श्रीकृष्णाने अर्जुनाला जो प्रश्न विचारला आहे. त्यांत त्याने स्वच्छच विचारले आहे की 'अरे, अर्जुना, तुझा अज्ञानसंमोह नष्ट झाला ना ?' या श्रीकृष्णाच्या प्रश्नावरून श्रीकृष्ण अर्जुनाचा 'अज्ञानसंमोह' नष्ट करण्यास प्रवृत्त झाला होता हे खासच दिसून येते. आणि सर्व अनर्थपरंपरेचे बीज असलेला 'अज्ञानसंमोह' अपरोक्ष आत्मज्ञानाशिवाय किंवा आत्मसाक्षात्कार झाल्याशिवाय निश्चितच पूर्णपणे नष्ट होत नाही. अर्जुनाने भगवंतांनी विचारलेल्या प्रश्नास 'नष्टोमोहइति' हे जे उत्तर दिले आहे त्यांत तो स्वच्छच म्हणतो की, 'तुझ्या कृपाप्रसादाने मला आत्मविषयक ज्ञान झाले आहे आणि त्यामुळे माझा अज्ञानामुळे उत्पन्न झालेला मोह नष्ट झाला असून मी आतां निःसंदेह होऊन राहिलो आहे.' आणि या श्लोकावरील भाष्यांत आचार्यांनी आधारासाठी म्हणून जी श्रुतिवचने उद्धृत केली आहेत, 'भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः । क्षीयन्ते

चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे ' ॥ (मुं. २-२-९) ' तत्र को मोहः कः शोक एक-त्वमनुपश्यतः ॥ ' (ईश. ७) ती अपरोक्षज्ञानी किंवा आत्मसाक्षात्कार झालेल्या ज्ञानी पुरुषाच्या बाबतींतच उपयोजिली जात नाहीत काय ? शिवाय वर उद्धृत केलेल्या अन्य भाष्यकारांच्या किंवा टीकाकारांच्या आधारवचनांवरूनही श्रीकृष्णोपदेशाने अर्जुन कृतार्थ झालेला आहे असे दृग्गोचर होत नाहीं काय ? यावरून श्रीकृष्ण अर्जुनाला अपरोक्षज्ञान करून द्यावयास प्रवृत्त झाले होते हे निःसंदिग्ध सिद्ध होते.

' करिष्ये वचनं तव ' या चरणातील ' वचन ' या पदाचा काय अर्थ समजावयाचा ? भगवंताचे कोणते ' वचन ' मी करीन असे अर्जुन म्हणत आहे ? असाही एक प्रश्न विचारला जातो. त्याचे उत्तर काय ? काही भाष्यकारांनी ' वचन ' या पदाचा ' आज्ञा ' असा अर्थ केला आहे; तर दुसऱ्या काही भाष्य-कारांनी त्या पदाचा ' युद्ध ' असा अर्थ केला आहे. ' शंकरानन्द ' यांनी त्या पदाचा ' उपदेश ' असा अर्थ केला आहे असे दिसते. परंतु यापैकी कोणता अर्थ प्रसंगोचित आणि योग्य समजावयाचा ? श्रीमद्धनुमान् ब्रह्मानन्दगिरि, मधूसूदनसरस्वती आणि सदानन्द या भाष्यकारांनी ' वचन ' या पदाचा ' आज्ञा ' असा अर्थ केला आहे. परंतु ' आज्ञा ' हा अर्थ मोघम वाटतो. कारण कोणती विशिष्ट आज्ञा असा त्यावरून स्पष्ट अर्थबोध होत नाही. म्हणून तो योग्य वाटत नाही. शंकरानन्दांच्या म्हणण्याप्रमाणे ' माझे म्हणजे ब्रह्माचे ध्यान कर ' हा केलेला उपदेश जवळच असल्यामुळे, तोच परम सिद्धांत असल्यामुळे आणि विद्वानाला (परोक्षज्ञान्याला) तेच अवश्य कर्तव्य असल्यामुळे अर्जुन मी काय करीन ते– ' मी ब्रह्माचे अनुसंधान करीन '– असे ' करिष्ये वचनं तव ' या चरणाने सांगत आहे. पण हे म्हणणेहि समुचित व यथार्थ वाटत नाही. कारण गीतोपदेशानंतर प्रत्यक्ष घडलेल्या घटनेच्या दृष्टीने ते सुसंगत नाही. गीतोपदेशानंतर अर्जुनाने युद्ध केले आहे, तो ब्रह्माचे ध्यान करीत बसला नाही. म्हणून हाही अर्थ वस्तुस्थितीला धरून नसल्यामुळे योग्य वाटत नाही. श्रीमद्रामानुजाचार्याः, श्रीमद्वल्लभाचार्याः, पुरुषोत्तमजी, नीलकण्ठ, केशवकाश्मीरिभट्टाचार्याः, श्रीधर, राघवेन्द्र आणि दैवज्ञपण्डितसूर्य या भाष्य-कारांनी किंवा टीकाकारांनी ' वचन ' या पदाचा ' युद्धादि कर्तव्यताविषयं तव वचनं ', ' युद्धादिविषयं सर्वं त्वद्वचनं ' इत्यादी युद्धविषयक स्पष्ट अर्थ केला आहे आणि आमच्या मते तोच सर्वथैव प्रसंगोचित आणि योग्य आहे. कारण भगवद्गीतोपदेशाच्या अगोदर अर्जुन युद्धपराङ्मुख झाला होता आणि गीतोप-देशानंतर तो युद्धसन्मुख होऊन त्याने युद्ध केले. भगवान् तर उपदेशकाली ' युद्ध कर, युद्ध कर ' असा वारंवार उपदेश करीतच होते. तेव्हा या वस्तुस्थितीच्या संदर्भात ' करिष्ये वचनं तव ' या चरणातील ' वचन ' या पदाचा अर्थ ' युद्ध ' हा घेणे केव्हाही समुचित आणि सुसंगत वाटते.

अनुक्रमणिका

भगवद्गीतोपदेशाच्या शेवटी श्रीकृष्णोपदेशाने अर्जुनाला अपरोक्ष आत्मज्ञान होऊन त्यामुळे तो कृतार्थ झाला असे जर समजले तर भगवद्गीतोपदेशाच्या प्रारंभी चौथ्या अध्यायात– 'तुला पुढे भविष्यकाळी तत्त्वदर्शी ज्ञानी त्या ज्ञानाचा उपदेश करतील' (उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥ ४.३४ उत्तरार्ध) असे भगवंतानी म्हटले आहे त्याची वाट काय ? त्याचा वरील घटनेशी मेळ कसा घालावयाचा ? आणि संगती कशी लावावयाची ? असाही एक प्रश्न विचारला जातो. तर त्याचा खुलासा असा : वर उद्धृत केलेले वचन गीतेच्या प्रारंभी–चौथ्या अध्यायात आलेले आहे, ते गीतेच्या शेवटी आलेले नाही ही गोष्ट प्रथम लक्षात घेतली पाहिजे. आणि ही गोष्टच अतिशय लक्षणीय व महत्त्वपूर्ण आहे. ते वचन जर गीतोपदेशाच्या शेवटी आलेले असते तर त्या गोष्टीलाही फार महत्त्व प्राप्त झाले असते. व मग असे म्हणता आले असते कीं, अर्जुनाला अजून तत्त्वदर्शी ज्ञान्यांकडून आत्मज्ञानाचा उपदेशही झालेला नाही, तो याच्यापुढे भविष्यकाळी व्हावयाचा आहे. तेव्हा तो आत्मज्ञानाचा उपदेश व्हावयाच्या अगोदरच अर्जुनाला अपरोक्ष आत्मज्ञान होणारच कसे ? ते होणार नाही हे अगदी स्पष्टच आहे. अर्थात् अशा परिस्थितीत मग त्याला अपरोक्ष आत्मज्ञान झाले होते असे कोणालाही म्हणताच आले नसते. व ही गोष्ट खरीच आहे. परंतु वरील वचन चौथ्या अध्यायात आलेले असल्यामुळे प्रस्तुत परिस्थितीत फारच मोठा फरक पडतो. कारण, चौथ्या अध्यायानंतर पुढे कित्येक अध्यायात–म्हणजे गीता-समाप्त होईपर्यंत–भगवंतानी अर्जुनाला ज्ञान–विज्ञानाचा आणि एकंदर सर्वंच तत्त्वज्ञानाचा सर्वप्रकारे संपूर्ण उपदेश केला आहे व 'गुह्याद्गुह्यतर ज्ञान' (१८.६३) आणि 'गुह्यतमशास्त्र हि (१५.२०) सांगितले आहे. आणि भगवंताचा उपदेश व तत्त्वदर्शी ज्ञान्यांचा उपदेश यांच्यात कोणत्याहि प्रकारे महत्त्वाचा फरक किंवा निराळेपणा असण्याचा बिलकूलच संभव नसतो. त्याचप्रमाणे भगवान् श्रीकृष्ण आणि तत्त्वदर्शी ज्ञानी यांचा अधिकारहि समानच असतो असे मानावयास कोणताच प्रत्यवाय नाही. या एकंदर वस्तुस्थितीमुळे सदरहू वचन एकप्रकारे गतार्थ होते, म्हणजे त्याचे महत्त्व उरत नाही. म्हणूनच मग ते वचन पुढे करून म्हणजे चौथ्या अध्यायात असे–असे वचन आले आहे असा निर्देश करून भगवद्गीतोपदेशाच्या शेवटी अर्जुनाला अपरोक्ष आत्मज्ञान कसे झाले असेल असे विचारणे मुळीच बरोबर होणार नाही. इत्यर्थ हा की, ते वचन चौथ्या अध्यायात असूनही गीतोपदेशाच्या शेवटी अर्जुनाला अपरोक्ष आत्मज्ञान होणे निश्चितच संभवनीय आहे. आणि तसे ते त्याला झालेहि आहे. आणि असे म्हणणे यात कोणतीहि विसंगती नाही; त्यामुळे कोणताही विरोध उत्पन्न होत नाही असे आम्हास निःसंदिग्धपणे वाटते.

◇ ◆ ◆

प्रा. बा. वा. कोल्हटकर

भासाच्या नाटकातील यज्ञशास्त्रीय प्रतिमा

भासकवीच्या नाट्यवाङ्मयाचा साकल्याने विचार करता ठळकपणे जाणवणारी एक गोष्ट म्हणजे त्याच्या नाटकातून प्रतिबिंबित होणारे हिंदूंच्या पारंपरिक सांस्कृतिक जीवनाचे सहजचित्रण. नाटकातील पात्रांचे आचरण, दैनंदिन जीवन, विचारधारा या विविध अंगांनी नाट्याच्या ओघात हे चित्रण अभावितपणे होत रहाते, तसेच भासाच्या प्रतिमांच्या आधारेही या जीवनाचा पोत उमजून येतो. या दृष्टिकोनातून विचार करता भासनाटकचक्रातील यज्ञविषयक प्रतिमा हा एक लक्षणीय घटक ठरतो. या प्रतिमातील विविधता, संपन्नता आणि बारकावा काही अंशी तत्कालीन समाजस्थितीवर आणि विशेषतः भासाच्या व्यक्तिमत्त्वावर अधिक प्रकाश टाकतात. वस्तुतः कवीच्या प्रतिमासृष्टीचे समग्र व सूक्ष्म अध्ययन कवीच्या वैयक्तिक जीवनाच्या अभ्यासाचे आणि कलाकृतीशी एकरूप झालेल्या कारागिरीचे एक महत्त्वाचे साधन मानले जाते. या संदर्भात भासाच्या यज्ञशास्त्रविषयक प्रतिमांचा समुचित विस्ताराने आढावा घेण्याचा प्रयत्न करीत आहे.

प्रतिमांच्या अभ्यासाला प्रारंभ करण्यापूर्वी प्रतिमा शब्दाचा अभिप्रेत अर्थ विशद करणे अगत्याचे आहे. पाश्चात्य साहित्यचर्चेच्या परिचयाने मराठीच्या प्रगल्भ वाचकाला 'प्रतिमा' शब्द अज्ञात नाही. तथापि 'राम दूर्वादलाप्रमाणे श्यामवर्ण होता; त्याचे नेत्र कमळासारखे होते.' (रामं दूर्वादलश्यामं पद्माक्षम्') या वाक्यात 'दूर्वादल' आणि कमळ' या प्रतिमा आहेत हे मानले जाईलच असे नाही. मराठीतील 'प्रतिमा' शब्दाच्या अर्थाला काही गूढवलय दिले जाते. या लेखात मात्र वरील प्रकारचे प्रयोगही प्रतिमा म्हणून स्वीकारले आहेत. सांप्रदायिक अलंकारविचारात ज्याला 'उपमान' म्हणतात तोच स्थूलमानाने प्रतिमा शब्दाचा अर्थ गृहीत धरला आहे. त्यामुळे उपमा, उत्प्रेक्षा, तुल्ययोगिता इत्यादि साम्याधिष्ठित अलंकारांचा 'प्रतिमे' मध्ये अंतर्भाव होईलच पण त्याव्यतिरिक्त अन्य लाक्षणिक प्रयोगही इथे प्रतिमा शब्दाने अभिप्रेत आहेत. भासाच्या यज्ञशास्त्रीय उपमानांचा अभ्यास असेही या लेखाला नाव देता आले असते. परंतु प्रतिमा शब्द

अनुक्रमणिका





मराठीत आजमितीला अधिक रूढ असल्याने तो शब्द योजिला. या लेखात भासाच्या संपूर्ण प्रतिमासृष्टीचा विचार न करता केवळ यज्ञशास्त्रीय प्रतिमांचेच विवेचन करण्याचा मानस आहे हे लेखाच्या नावावरून ओघानेच येते.

कोणत्याही कवीच्या काव्यसौंदर्याच्या, रचनाकौशल्याच्या आणि व्यक्तिमत्वाच्या सखोल अभ्यासासाठी त्याच्या संपूर्ण प्रतिमासृष्टीचे विवेचन विशेष उपकारक ठरत असले तरी भासाच्या यज्ञविषयक प्रतिमांचे अध्ययन अनेक कारणांसाठी अधिक अगत्याचे आहे. अन्य संस्कृतकवींच्या तुलनेने भासाच्या काव्यातील यज्ञीय प्रतिमांचे प्रमाण अधिक आहे. हे लक्षात घेता यज्ञकाण्ड आज लुप्तप्राय झाल्याने या प्रतिमांचा तपशीलवार अभ्यास; भासाच्या नाटकांचे शब्दार्थज्ञान आणि सर्वांगीण अर्थज्ञान यांची मूलभूत गरज वाटते. विविध अर्थच्छटा व्यक्त करण्याच्या या प्रतिमांच्या क्षमतेवरून त्यांच्या लवचिकतेची साक्ष पटते. तसेच यज्ञविषयक प्रतिमांची संख्या, त्यांचे वैचित्र्य, त्यातून प्रतीत होणारी स्थूल किंवा सूक्ष्म अर्थवलये यांच्या साहाय्याने भासाच्या व्यक्तिमत्वाचे काही पैलू, त्याचे प्रेक्षक आणि त्याचा काळ वगैरेंच्या संदर्भात काही ठोकळ अंदाज बांधणे सुलभ होते.

संख्या आणि विविधता या दोन्ही दृष्टींनी भासाच्या यज्ञिय प्रतिमा उपेक्षणीय नाहीत. त्यातून यज्ञपुरुषाच्या सर्वपरिचित विशेषांबरोबरच काही शास्त्रीय तपशिलांचेही दर्शन घडते. आहुती, दीक्षा, अरणी, दर्भ, यूप, वितान, चयन, पशु, मंत्र, अध्वर्यू, पुरोहित, अग्निहोत्र, अश्वमेध आणि सामान्य स्वरूपात यज्ञ या भिन्न भिन्न अंगांनी भासानी यज्ञदेवता आपल्या प्रतिमातून साकार केली आहे, तिचे श्रद्धेने स्मरण केले आहे. आहुती आणि यज्ञ यांचे या प्रतिमातून वारंवार दर्शन होते तर दर्भ, मंत्र, वितान, चयन वगैरे यज्ञांगे एकेकदाच आढळतात. दीक्षा, अरणी व यूप यांचा कमी अधिक प्रमाणात प्रयोग होतो.

आहुती

आहुती हा यज्ञशास्त्राचा एक मूलभूत घटक आहे. श्रौत व गृह्यविधींचे ते एक अविभाज्य अंग आहे. अनेक गृह्यविधी प्रत्येक उपनीत व्यक्तीला प्रतिदिनी करावे लागत. वैश्वदेवासारख्या विधींतून आहुतींचा चिरपरिचय असल्याने प्रतिमातून आहुती विविध अंगांनी नटली असल्यास नवल नाही. यज्ञांग या नात्याने आहुतीच्या धार्मिक मूल्याला महत्व मिळणे वस्तुतः साहजिक होते. तथापि आहुतींची सोपी कृती आणि अतिपरिचय या कारणांनी असेल कदाचित, भारदस्त धार्मिक अर्थाच्या बरोबरीने लौकिक अर्थानीही आहुतीचा प्रयोग दृष्टोत्पत्तीस येतो. 'घटोत्कच आहुती

अर्पण केलेल्या अग्नीसारखा तेजस्वी होता.[१] अशा वचनात घटोत्कचाचे देवताविरोधी राक्षसकुळ आणि यज्ञिय मंगल अग्नी यांच्यातील भेद विसरून, केवळ स्थूल अर्थानेच उपमेचा अर्थ लावणे श्रेयस्कर आहे. दूतघटोत्कच नाटकात घटोत्कच राजा धृत-राष्ट्राला कृष्णाचा निरोप सांगतो 'पुत्रशोकाने प्रदीप्त झालेल्या अग्नीत आपल्या प्राणांची आहुती भस्मसात् होऊ नये यासाठी सत्वर आत्मबलाने स्वतःला सावर'[२] या वाक्यातही अग्नीत अर्पण केलेली आहुती भस्मसात होते या लौकिक अर्थानेच प्रतिमा स्वीकारली पाहिजे. प्राणांची आहुती या शब्दांच्या आधारे पाच आहुती कल्पून पंच प्रयाजाशी साम्य स्वीकारले तरी याला धार्मिक गांभीर्य प्राप्त होत नाही. कारण यज्ञात अर्पण केलेली आहुती नष्ट होत नसून चिरंजीव होते अशी श्रद्धा भासानेही व्यक्त केली आहे.[५] अशा प्रकारच्या उपमातून आहुतीचा पूर्ण विनाश अगर भस्मसात होणे, परिणामी अग्नीचे प्रज्वलित, देदीप्यमान स्वरूप असा लौकिक अभिप्रायच व्यक्त होतो. अविमारक आत्महत्येला प्राणाहुती म्हणतो,[३] हा तर Euphi-mism चा प्रकार मानला पाहिजे.

ऊरूभंगात ही श्रद्धाहीन भौतिक दृष्टी गळून आहुतीचे भक्तिप्रधान आणि त्यागमय नैसर्गिक स्वरूप दृग्गोचर होते. 'स्वर्गासाठी रणभूमीवर आपल्या अवयवांची आहुती'[४] अर्पण करणारे योद्धे पारलौकिक सुखावरील श्रद्धेने देहदंड आणि प्राणार्पणालाही आनंदाने सामोरे जातात. अशा वाक्यातून दिसणारे स्वर्गाचे प्रलोभन केवळ मृत्यूनंतर प्राप्त होणारे आहे, परंतु तत्पूर्वी ऐहिक मृत्यू अटळ आहे. कर्णभार नाटकात ही उणीवही काही अंशानी दूर केली. 'दैव फिरले तर विद्येचाही क्षय होतो... दिलेली आहुती आणि दिलेले दान मात्र शाश्वत आहे"[५] कीर्तिरूपाने आहुती इहलोकातही चिरंजीव होते. आहुती शाश्वत व क्षणभंगुर अशा दोन्ही स्वरूपाचे प्रतीक बनते. अग्नी आणि आहुती यांचे जवळचे नाते असल्याचे वर्णन केले आहे: – "जसा समुद्राचा नद्यांवर, किंवा अग्नीचा आहुतींवर अधिकार आहे ..... तद्वत् भगवान् उपेन्द्र हा आमचा प्रभू आहे."[६]

'प्रतिमा' नाटकातील दोन उपमा शास्त्रीय पार्श्वभूमीवर समजावून घेणे आवश्यक आहे. रावण म्हणतो 'खराचा वध केल्याने वैरी बनलेल्या राघवाला फसवून स्वरहीन मंत्रानी अर्पण केलेल्या हव्यधारेप्रमाणे सीतेचे हरण करण्यासाठी मी जात आहे.'[७] किंवा 'कपटाने रामाला दूर नेल्यावर एकाकी रडणाऱ्या सीतेला तपोवनातून मंत्रहीन आहुतीप्रमाणे मी पळवून नेतो."[८] मंत्रविरहित किंवा स्वरविरहित आहुती देवतोद्देशाने अर्पण केली असली तरी ती राक्षसांचे आणि असुरांचे भक्ष्य बनते असा प्राचीन संकेत आहे, त्याचाच येथे अनुवाद केला

* टीपा लेखाचे शेवटी संदर्भ सूचीवरून पहाव्या.



असावा. गीताकारानी अशा विधिहीन, मंत्रहीन, दक्षिणाहीन किंवा श्रद्धाहीन यज्ञाची तामस कर्मांत गणना केली आहे.[९] मंत्रहीन आहुतीं विषयींचा हा पारंपरिक संकेत लक्षात घेतला असता रावणाला आपल्याच मुखाने आपले राक्षसत्व कबूल करायला लावण्यात प्रस्तुत प्रसंगात तरी विशेष औचित्य नाही. यज्ञशास्त्रदृष्टया उपमा परिपूर्ण करून तांत्रिक बाजू पक्की केली पण रावणाच्या असुर जातीची भासाला पूर्ण जाणीव असल्याने आणि कवीला आवश्यक असलेली अलिप्तता अंगी न बाणल्याने लेखकाने रावणाचे राक्षसत्व ध्वनित करण्याची संधी घेतली.

विधियुक्त कर्म यथासांग पार पडले तर फलप्राप्ती होते हेही मध्यम-व्यायोगातील उपमेवरून स्पष्ट होते. घटोत्कचाला आपला देह अर्पण करण्याचा विचार करताना वृद्ध ब्राह्मण म्हणतो "वयोमानपरत्वे जराजर्जर झालेले आणि विधिपूर्वक संस्कार झालेले हे शरीर मी पुत्रांसाठी राक्षसरूपी अग्नीत हवन करतो."[१०]

दीक्षा– यज्ञ अगर अन्य धार्मिक कृत्य यथासांग पार पाडण्याची जबाबदारी विधिपूर्वक स्वीकारली जाते, या विधीला दीक्षा म्हणतात. दीक्षित व्यक्तीला यज्ञाच्या काळात व्रतस्थ राहून वेदोक्त नियमांचे पालन करावे लागते. पांडव 'संयुगाध्वरदीक्षित' आहेत– 'पांडवांनी युद्धयज्ञाची दीक्षा घेतली आहे[११]' असे धृतराष्ट्र म्हणतो किंवा याच अर्थी दुर्योधन केवळ दीक्षित[१२] शब्दाचा प्रयोग करतो तेव्हा स्वीकृत युद्धकर्म धार्मिक निष्ठेने पार पाडण्याचे व्रत घेणे हा अर्थ अभिप्रेत आहे. पञ्चरात्र नाटकातील 'वाघ हरिणांसारखे वागत आहेत, गिरिगव्हरातील सिंहांनी हिंसावृत्तीचा त्याग केला आहे; राजाने दीक्षा घेतली आणि सर्व विश्व दीक्षित झाल्यासारखे वाटू लागले."[१३] हे वर्णन वाचताना श्रौतसूत्रातील दीक्षित व्यक्तींनी पाळावयाच्या सामान्य नियमांचे स्मरण होते. दीक्षित व्यक्तीने 'रागावू नये, असत्य बोलू नये'[१४] इ. यज्ञाची दीक्षा घेतली की हिंसाविरती स्वीकारावी असा अप्रत्यक्ष उल्लेख भासाने याच नाटकात दुर्योधनाच्या मुखाने केला आहे. "यज्ञामुळे शान्त असलेली गदा मी पुन्हा धारण करतो."[१५] पञ्चरात्र नाटका-तील या दोन्ही उल्लेखात पांडित्याचा अगर कृत्रिमतेचा रंग थोडा अधिक आहे हे उघड आहे.

अरणी– नर आणि मादी स्वरूप असलेल्या अरणिकाष्ठांच्या मन्थनाने यज्ञातील अग्नी उत्पन्न केला जातो. म्हणूनच अग्नीला अरणींचा पुत्र मानतात. घटोत्कचाचा परिचय करून देताना मध्यमव्यायोगातील सूत्रधार म्हणतो– "हा

घटोत्कच हिडिम्बारूपी अरणीतून जन्मलेला राक्षसाग्नी आहे" [१६] हिडिंबा आणि घटोत्कच यांचे माता-पुत्रांचे नाते व्यक्त करणे एवढेच या उपमेत अपेक्षित आहे. अरणी आणि अग्नी याच्या पावनत्वाच्या संदर्भात उपमा अधिक ताणणे गैर आणि अस्थानी होईल. या सर्व विवेचनाचा एक महत्वाचा भाग असा की भासाने यज्ञिय प्रतिमांचा प्रयोग केला की किती विविध अर्थच्छटा सुखेनैव उलगडत जातात. त्यांना पाण्डित्याचा आणि कृत्रिमतेचा गंध क्वचित येत असला तरी त्यात पांडित्य-प्रदर्शनाचा भाग थोडा आढळतो.

मन्थनक्रियेने अरणीतून अग्नीची निर्मिती करणे किती बेभरंवशाचे आहे आणि म्हणूनच चिकाटी आणि उद्यमशीलतेचे गमक आहे, याची भासाला पूर्ण ओळख असावी. एरवी 'मन्थन केले म्हणजे लाकडातूनही अग्नी उत्पन्न होतो . . . . . . उत्साही व्यक्तीला काहीही असाध्य नाही' [१७] अशी प्रतिमा आली नसती.

यूप– यज्ञिय पशू बांधण्यासाठी केलेल्या सुडौल आकाराच्या खांबाला यूप म्हणतात. मला आढळलेल्या भासाच्या यूपविषयक प्रतिमा केवळ ऊरुभंग नाटकातच योजिल्या आहेत. त्या यूपाचा गुटगुटीत आणि निमुळता आकार सुचवितात. बलदेव दोन उपमातून शूर वीरांचे बाहू कनकयूपाप्रमाणे पुष्ट व लांब असतात असे सुचवितो.[१८] दुसऱ्या एका प्रतिमेत सांगरूपकाद्वारे युद्धाचे यज्ञाशी असलेले साधर्म्य वर्णन करताना 'हत्तींचे शुण्डादण्ड म्हणजे युद्धयज्ञातील यूपच होत' अशी कल्पना केली आहे.[१९]

ऊरुभंगातील याच श्लोकात युद्धयज्ञाच्या सर्वांगांचे वर्णन करताना यज्ञाच्या दर्भ, चयन, वितान, मंत्र या अंगांचा निर्देश होतो.

ज्यामध्ये श्रेष्ठ हत्तींचे शुंडादंड हेच यूप आहेत, बाणरूपी दर्भ पसरले आहेत, गजराजांच्या मृतदेहांची चयने रचली आहेत. वैराग्नी प्रज्वलित केला आहे, ध्वजांचे मण्डप घातले आहेत, वीरगर्जनांचे मंत्रपाठ चालू आहेत आणि मानवरूपी पशूंचा वध झाला आहे असा हा युद्धयज्ञ विश्रान्त झाला." [२०]

युद्धासारख्या भयानक क्रियेकडे स्वर्गप्राप्त करून देणारा धार्मिक विधि असा दृष्टिकोन गीतेमधे घेतला होताच–हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गम्– हाच विश्वास भासाने आपल्या कर्णभार नाटकात अनुवादित केला आहे.[२१] तथापि वरील श्लोकात युद्धाची यज्ञाशी सर्वांगानी तुलना करून भासाने युद्धाकडे पहाण्याचा आपला दृष्टिकोन अधिक स्पष्ट केला. युद्ध ही एक महनीय गोष्ट आहे. केवळ भाग्यवंत क्षत्रियांनाच अशा युद्धाची संधी लाभते हे गीतेचे वचन खोटे नाही.

पशु– वरील श्लोकात यज्ञिय पशूचा उल्लेख आलाच आहे. प्रतिज्ञा-यौगंधरायण नाटकातील पशूची उपमा अधिक गहिरी आणि महत्वाची आहे.

नाटकाचा दुसरा अंक. राजा प्रद्योत आणि राणी यांच्यामधे वासवदत्तेच्या विवाहाविषयी आणि अपेक्षित वराविषयी चर्चा चालू आहे. अशावेळी एका पताकास्थानकाच्या प्रसंगाने काञ्चुकीय वत्सराज उदयन बंदी झाल्याची वार्ता राजाला सांगतो. यावेळी महासेन प्रद्योत सूचना देतो –

'यज्ञासाठी बंधनात पडल्यामुळे रागाने आतल्या आत धुमसणाऱ्या सिंहासारखा असणारा आपल्या कर्तबगारीने विख्यात झालेला माझा शत्रु नागरिकांना पाहू दे.[२२]

या श्लोकातील 'यज्ञासाठी बंधनात पडलेला सिंह' या कल्पनेचे अधिक विवरण करणे आवश्यक आहे. ही केवळ एक कविकल्पना न मानता, किंवा 'निरंकुशाः कवयः' या न्यायाने भासाने स्वैरपणे यज्ञशास्त्राचा विशेष आधार न घेता एक स्वरचित उपमा पेश केली असा सोइस्कर गैरसमज करून न घेता या उपमेचा स्वतंत्रपणे विचार केला तर ही प्रतिमा आपल्या चिरपरिचित यज्ञविषयक कल्पनांना धक्का देणारी आणि बुचकळ्यात टाकणारी वाटते. 'अश्वं नैव गजं नैव' हे सुभाषित शास्त्रवचन मानू लागलो तर ही उपमा एक प्रतिभाविलसित आहे याविषयी शंकाच उरत नाही. परंतु त्यातील पहिलाच प्राणी जो अश्व याचा अश्वमेध यज्ञात बळी दिला जातो. म्हणजेच 'अजापुत्रं बलिं दद्यात् देवो दुर्बलघातकः' हे पूर्ण सत्य नाही. यामुळे साहजिकच पुढील प्रश्न उपस्थित होतात: १) सिंहाचा यज्ञिय पशु या नात्याने भासाने केलेला उल्लेख कपोलकल्पित नसेल तर कोणत्या यज्ञात सिंह बळी दिला जातो? २) त्या संबंधीचा विधी काय ३) वत्सराजाची सिंहाशी केलेली तुलना शौर्य-हा पारंपरिक साधारणधर्म व्यक्त करण्यासाठी केली आहे किंवा त्यात काही अधिक गर्भितार्थ आहे?

या दृष्टीने प्रयत्न करता तैत्तिरीय संहिता, तै. ब्राह्मण, शतपथ ब्राह्मण इ० यजुर्वेदाच्या ग्रंथातून यज्ञातील पशू म्हणून सिंहाचा उल्लेख आढळला.[२३] अश्वमेध यज्ञाच्या प्रसंगी इतर अनेक पशूंबरोबर सिंह हाही एक पशू आहे. तथापि प्रचलित कल्पनेप्रमाणे सिंहाचा बळी द्यायचा नसतो. उपाकरण, पर्यग्नीकरण आदी पशुधर्माचे अनुष्ठान केल्यावर सिंहाला मुक्त करावे असा विधी सांगितला आहे. यावरून स्पष्ट होते की– १) सिंहाची उपमा काल्पनिक नाही. २) अन्य सामान्य पशूंप्रमाणे सिंहाचा बळी द्यायचा नसतो.

ही वस्तुस्थिती ध्यानात घेऊन नाटकातील पूर्वापर संदर्भांचा थोड्या सूक्ष्म दृष्टीने अन्वय लावला तर ही प्रतिमा अधिक अन्वर्थक वाटते; या उपमेतील प्रत्येक शब्द अत्यंत सूचक असल्याचे जाणवते. प्रद्योताने उदयनाला पकडण्याचा

अनुक्रमणिका

प्रयत्न राजकीय दावा साधण्यासाठी केला नव्हता. यज्ञासारख्या एका मंगल कार्याच्या अपेक्षेने हा सारा खटाटोप केला गेला. उदयनाला ठार मारण्याचा किंवा आजीवन बंदीवासात टाकण्याचा क्षुद्र उद्देश महासेनाचा नव्हता. सिंहाच्या उपमेचा वरवरचा अर्थ न घेता अंतरंग पाहिले तर सन्मानाने त्याची मुक्तता करण्याचाच महासेनाचा मानस होता. याची प्रद्योताचा प्रधान भरतरोहक यालाही कल्पना होती हे चौथ्या अंकातील भरतरोहक आणि यौगंधरायण यांच्या संवादावरून निःसंदिग्धपणे स्पष्ट होते.

भरतरोहक– .....समरात जिंकलेल्या शत्रूसंबंधी शास्त्राचा आदेश काय आहे ?

यौगंधरायण– वध.

भरतरोहक– वत्सराज वधार्ह असूनही आम्ही त्याचा सत्कार कशासाठी केला ?[२४].

वत्सराजाला अखेर बंधनमुक्तच करायचे होते तर पकडण्याचा आटापीटा तरी का केला ? याचे उत्तर दुसऱ्या अंकात, प्रद्योत राजा आणि राणी अंगारवती यांच्या संवादात सापडते. महासेन प्रद्योत वत्सराजाच्या गुणांवर प्रथमपासूनच लुब्ध झाला होता. आपली कन्या वासवदत्ता हिचा त्याच्याशी विवाह व्हावा अशी त्याच्या मनातील सुप्त इच्छा. तथापि उदयनाने आपण होऊन दूत न पाठविल्यामुळे प्रद्योताला उघडपणे आपला उद्देश सफल करता येईना. म्हणून तर उदयनाला बंदीत टाकण्याचा हा द्राविडीप्राणायाम करावा लागला. प्रद्योताच्या अपेक्षेप्रमाणे उदयनाने त्याला अभिवादन केले नसले तरी क्षात्रधर्माप्रमाणे विवाह पार पडला.[२५] हे सर्व प्रकरण बारकाईने पाहिले तर वत्सराज उदयन आपल्या मुलीच्या प्रेमात पडावा यासाठी प्रद्योताने किती काळजी घेतली होती याचे प्रत्यंतर येते आणि भासाने रंगवलेल्या एका लोकविलक्षण प्रेमकथेची मौज वाटते. प्रस्तुत विवेचनात यावरून एकच गोष्ट स्पष्ट होते. सिंहाची उपमा काल्पनिक नाही आणि सकृद्दर्शनी वाटते तितकी निरागसही नाही. तिच्यात फार मोठा आशय भरला आहे.

पुरोहित व अध्वर्यू– यज्ञकार्यात वेगवेगळ्या कर्मासाठी भिन्न भिन्न ऋत्विज काम करत असतात. भासाने प्रतिमातून केवळ दोघांचा उल्लेख केला. चारुदत्त नाटकात विदूषक म्हणतो– गाणारा पुरुष लाल फुलांनी सजलेल्या पुरोहिताप्रमाणे एकदम बेंगळूर दिसतो.[२६] ऋत्विजाचा दुसरा उल्लेख आहे अध्वर्यु विषयींचा, ऊरुभंग नाटकात. अश्वत्थामा म्हणतो ' धनुष्य सज्ज केलेल्या

दुर्योधनासह मी युद्धयज्ञात प्रवेश केला. अध्वर्यूने पार पाडलेल्या अश्वमेध यज्ञाप्रमाणे शुकशुकाट झालेल्या त्याच यज्ञात मी पुन्हा प्रवेश करत आहे.''[२७] भारतीय युद्धाचे अध्वर्युपद आपणाकडे घेण्यात अश्वत्थाम्याची दांभिक असत्यता दिसत असली तरी त्यातील कारुण्य चटका लावून जाते. यजमानाच्या पश्चात् युद्धयज्ञ पूर्ण करण्याची जबाबदारी अश्वत्थामा आपण होऊन पत्करतो. कदाचित् यज्ञशास्त्राप्रमाणे, यजमानाच्या अकाली मृत्यूने अर्धवट राहिलेला यज्ञ पूर्ण करण्याचे उत्तरदायित्व अध्वर्यूचे असावे. यासंबंधीचा साधक अगर बाधक कोणताच शास्त्राधार अद्याप मला प्राप्त झाला नाही. अन्य यज्ञविषयक उपमांची शास्त्रशुद्धता पाहिली म्हणजे या उपमेलाही काही शास्त्राधार जरूर असावा असे वाटते.

यज्ञ

यज्ञाविषयींच्या प्रतिमांचे दोन विभाग करता येतात. १) विशिष्ट यज्ञाचा प्रत्यक्ष अगर अप्रत्यक्षरीत्या उल्लेख करणाऱ्या प्रतिमा आणि २) यज्ञाचा सामान्यपणे उल्लेख करणाऱ्या प्रतिमा. अश्वमेधाचा प्रत्यक्ष उल्लेख अध्वर्यूंच्या प्रतिमेत आपण पाहिलाच आहे.[२७] अश्वमेधाचा अप्रत्यक्ष निर्देश सिंहाच्या प्रतिमेत आढळतो. त्याचीही चर्चा झाली आहे.[२२] ऊरुभंगात अग्निहोत्राचा उल्लेख होतो. 'युद्ध हा प्राणाग्निहोत्रहोमक्रतु आहे;'[२८] युद्धरूपी अग्निहोत्रात प्राणांची आहुती अर्पण केली जाते. युद्ध हा एक यज्ञ आहे; एक महन्मंगल धार्मिक विधी आहे हा विचार विशेषतः ऊरुभंगात वारंवार मांडला आहे.[२९] युद्धाची तरफदारी 'युद्ध नावाचे आश्रमपद'[३०] अशा इतर प्रतिमातूनही केली जाते. काही अहिंसक पंथीयांनी केलेल्या युद्धाच्या निंदेला हे उत्तर असेल किंवा तत्कालीन समाजाचा किंवा भासाचा युद्धाकडे पहाण्याचा दृष्टिकोनही या प्रतिमातून व्यक्त होत असेल. काही असो. ऊरुभंगाच्या संदर्भात युद्धाच्या धार्मिक गोष्टींशी केलेल्या तुलनेचा अन्यत्र अधिक सविस्तर विचार करणे आवश्यक वाटते. या प्रतिमा त्या एकांकिकेतून विकसित होणाऱ्या विचारप्रवाहाशी समरस झाल्या आहेत; किंबहुना अशा प्रतिमांनीच या विचारांना विशिष्ट गति, दिशा आणि गांभीर्य दिले आहे. यज्ञामुळे मर्त्य मानवाला अमृतत्व प्राप्त होते, गौरव प्राप्त होतो असा विश्वास आहुतींच्या संदर्भात आपण पाहिलाच आहे.[५] हा विश्वास यज्ञविषयक प्रतिमातूनही व्यक्त होतो. इक्ष्वाकू, शर्याती, राम ... यांचे शरीर नष्ट झाले तरी यज्ञयागांमुळे त्यांना अमरत्व मिळाले.[३१] यज्ञयागांनी देवादिकांसारखे महत्व प्राप्त होते. राजा कुन्तिभोज अविमारकाला आशीर्वाद देतो 'शुभ यज्ञांनी तू विष्णूसारखा हो.'[३२]



'व्यावहारिक निर्बन्ध यज्ञासारख्या अपवादात्मक प्रसंगी शिथिल केले जातात.' यज्ञप्रसंगी, विवाहाचे वेळी आणि संकटकाली स्त्रियांना पाहिले म्हणून दोष लागत नाही.'[३३] यज्ञात संपत्तीचे दान करून निष्कांचन होणे प्रतिष्ठेचे होतेच, पण रघुराजाची याविषयी विशेष ख्याती होती. रघुकुळांतील राजपुत्रांनाही याविषयी रास्त अभिमान वाटत असावा. लक्ष्मण भरताला आशीर्वाद देतो : 'यज्ञात दान देऊन क्षीणकोष झालेल्या रघुराजाप्रमाणे तू तेजस्वी गुण संपादन कर.'[३४]

भासाच्या यज्ञिय प्रतिमांच्या या धावत्या आढाव्यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते की अन्य संस्कृतकवींच्या यज्ञिय प्रतिमांप्रमाणे या प्रतिमा ठराविक साच्याच्या आणि हमरंगी नसून त्यात विषयवैचित्र्य आणि एकाच प्रतिमेतून भिन्न भिन्न प्रसंगी विविध अर्थ काढण्याची लवचिकता प्रकर्षाने आढळते. या संदर्भात सर्व संस्कृत कवींची साक्ष काढण्यापेक्षा दोन प्रातिनिधिक कवींचा– विशेषतः नाटककारांचा ओझरता उल्लेख करणे अनाठायी होणार नाही. अभिजात संस्कृत वाङ्मयाच्या प्रारंभाच्या काळातील कालिदासाच्या नाट्य– वाङ्मयातील प्रतिमा पाहता– यज्ञविषयक प्रतिमांचे वैपुल्य आणि वैचित्र्य या दोन्ही दृष्टींनी भासाचा वेगळेपणा चटकन् नजरेत भरतो. 'धूमाकुलित दृष्टि यजमान', 'पशुमारणकर्मदारुण श्रोत्रिय' किंवा 'चाक्षुष कान्त ऋतु' अशा[३५] काही अपवादात्मक प्रतिमा वगळता कालिदासाच्या नाट्यवाङ्मयात तरी या प्रतिमांना विशेष स्थान नाही. कालिदास आणि भास यांच्यात या व्यतिरिक्त आणखीही एक भेद आहे. कालिदासाच्या मनात वैदिक परंपरेविषयी नितांत श्रद्धा वसत असली तरी सौंदर्यदृष्ट्या आणि नैतिक दृष्ट्या यज्ञकाण्ड विलोभनीय आहे असा त्याचा कधीच समज नसावा. याउलट वर उल्लेखलेल्या प्रतिमातील ध्वनी लक्षात घेतला तर यज्ञकाण्ड धुराने भरलेले, हिंसामय तसेच डोळ्यांना बोचणारे म्हणूनच काहीसे अमंगल, अविशुद्ध अशी उल्लेख करण्याइतकी तीव्र प्रतिक्रिया त्याच्या मनात वसत होती. भासाच्या प्रतिमातून असा अर्थ शोधूनही सापडणार नाही. ऊरुभङ्गातील यज्ञशास्त्रीय आणि इतर धार्मिक प्रतिमांचे नाट्याच्या परिणामाच्या दृष्टीने महत्त्व आणि योजकता ध्यानी घेतली म्हणजे भासाच्या मनातील यज्ञाबाबतची ओढ विशेष स्मरणात राहते. अभिजातच्या संस्कृत वाङ्मयाच्या काहीशा ओसरत्या काळातील मुरारीच्या यज्ञविषयक दृष्टिकोनाशी तुलना करता मुरारीचा पांडित्यप्रदर्शनाचा हव्यास समजून येऊन भासाच्या प्रतिमातील सहजता आणि अनौपचारिकता ध्यानी येते. मुरारीच्या नाटकातील व्याकरण, आयुर्वेद अगर अर्थशास्त्र इ. शास्त्रांचे संदर्भ दुर्लक्षून केवळ यज्ञविषयक उल्लेखांची जंत्रीही

एवढी वाढते की प्रतिमांची वर्गवारी करून सूक्ष्म दृष्टीने यज्ञविषयक संदर्भ गोळा करण्याचेही विशेष प्रयोजन नाही.[३६]

कालिदास आणि कालिदासोत्तर अभिजात कवींच्या काव्यातील प्रतिमा-तून व्यक्त होणारा यज्ञविषयक दृष्टिकोन पहाता एक गोष्ट चटकन ध्यानी येते की भास आणि कालिदास यांचे यज्ञीय प्रतिमांच्या संदर्भात गोत्र विशेष जुळत नाही आणि मुरारीसारख्या कवींप्रमाणे भासाच्या प्रतिमा 'आहार्य' किंवा औपचारिक न वाटता त्यांना सहज माधुर्य असल्याने भास त्यांच्याही पंक्तीला बसू शकत नाही. तथापि संस्कृत कवींच्या सभेत भास अगदी एकटा पडत नाही. वैदिक वाङमयापासून प्राचीन संस्कृत वाङमयाच्या दालनात सहज फेरी मारली तरी वैदिक आणि आर्ष महाकाव्यातील यज्ञिय प्रतिमांचा अखंड स्रोत समजून येतो. मण्डूक सूक्तातील 'अतिरात्र' सोम यागाची उपमा[३७] किंवा 'अग्निमीळे पुरोहितं यज्ञस्य देवमृत्विजम् होतारम्', अशा ऋग्वेदातील पुरोहित, ऋत्विज, होता या प्रतिमात, आपला देह अरणी कल्पून, ओंकार उत्तरारणी मानून ध्यानरूपी मंथनाने निगूढ देवाला पहावे.[३८] श्वेताश्वतरोपनिषद आणि 'उषा ही यज्ञिय अश्वाचे मस्तकच आहे' या बृहदारण्यकातील प्रतिमावरून वैदिक व औपनिषदकालातील यज्ञविषयक प्रतिमांचे महत्त्व सहज ध्यानी येईल. आर्ष महाकाव्यातही डॉ. गजेन्द्रगडकरांनी लिहिलेल्या 'महाभारतातील उपमांवरील प्रबंधावरून, उपमामधून दिसणारे यज्ञविषयांचे वैपुल्य आणि विविधता समजून येईलच. आपल्या अधिक परिचयाचे उदाहरण म्हणजे गीता. गीतेतील यज्ञविषयक होम-हवनांच्या प्रतिमावरूनही यज्ञिय प्रतिमांची तत्कालीन अर्थवाहिता लक्षात येते.

या सर्व गोष्टींचा अधिक सखोल अभ्यास केल्यास भासाचा काल ठरविण्याचे आणखी गमक प्राप्त होते. आपण वर पाहिलेच की यज्ञिय प्रतिमांच्या संदर्भात तरी आज उपलब्ध असलेल्या भासाच्या मानलेल्या नाटकांचे कालिदास अगर कालिदा-सोत्तर कवींशी विशेष नाते न जुळता प्राचीन परंपरेशी त्याचा अधिक ऋणानुबंध दिसून येतो. भाषाविषयक इतर प्रमाणांच्या आधारे हा विचार तपासूनही पहाता येईल. माझ्या मते ही नाटके भासाची अगर अन्य कोणाची असोत, कालिदासाच्या पूर्वीची आणि गौतमबुद्धाच्या नंतरच्या कालातील असावीत. अविमारकातील नग्न श्रमणकांचे उल्लेख आणि चारुदत्त नाटकातील शाक्यश्रमणकांचे[३९] उल्लेख बुद्धोत्तरकाल सुचवितात.

यज्ञिय प्रतिमांचे प्रत्येक नाटकातील प्रमाण पहाता आणि प्रतिमांचा तौलनिक अभ्यास केला तर त्या त्या नाटकाचे भासाच्या साहित्यनिर्मितीच्या

अनुक्रमणिका

विकासक्रमातील स्थान ठरविण्यासही प्रमाण मिळू शकते. भासाच्या नाटकांचे स्थूलमानाने पुढीलप्रमाणे विभाग करता येतील :

१) महाभारत नाटके– दूतवाक्य, कर्णभार, दूतघटोत्कच, मध्यमव्यायोग, पञ्चरात्र आणि ऊरुभङ्ग.

२) रामायण–नाटके– अभिषेक व प्रतिमा

३) उदयन नाटके– प्रतिज्ञायौगंधरायण, स्वप्नवासवदत्त

४) कृष्णकथा नाटक– बालचरित

५) स्वतंत्र नाटके– चारुदत्त आणि अविमारक

स्वप्नवासवदत्त, अभिषेक आणि बालचरित या तीन नाटकांचा अपवाद वगळता इतर सर्व नाटकात कमी अधिक प्रमाणात यज्ञविषयक प्रतिमा येतात. या तीन नाटकात यज्ञविषयक प्रतिमा का नाहीत याची कारणमीमांसा त्या नाटकांचा विषय आणि सर्व प्रतिमा यांच्या संदर्भात शोधणे रास्त ठरेल.

सर्व महाभारत नाटकात यज्ञाच्या प्रतिमा आढळतात. तथापि ऊरुभंगात या प्रतिमांचे प्रमाण विशेष आहे. त्यांचे या नाटकातील कार्यही वैशिष्टचपूर्ण आहे. स्थूलमानाने महाभारत नाटकातील प्रतिमा अधिक औचित्यपूर्ण आहेत आणि त्यांची शब्दरचनाही प्रगल्भतेची सूचक आहे. रामायण नाटकापैकी केवळ प्रतिमा नाटकातच यज्ञिय प्रतिमा आढळतात आणि त्यात विशेष परिपक्वता दिसत नसल्याचे आपण आहुतीच्या संदर्भात पाहिले आहेच. उदयन नाटकातील केवळ प्रतिज्ञायौगंधरायणात मोजक्याच यज्ञविषयक प्रतिमा येतात; तथापि त्या अधिक आशयपूर्ण आणि नाटचदृष्टचा अधिक सूचक आहेत. विशेषतः ' सिंहमन्तर्गतामर्षम् ' या प्रतिमेच्या सूचकतेची सर कोणत्याच प्रतिमेला येत नाही. स्वप्नवासवदत्त नाटकात यज्ञविषयक प्रतिमा मला आढळली नाही. येथे या नाटकाचा एक विशेष सांगणे अप्रासंगिक होणार नाही. भासाच्या कोणत्याही नाटकातील सर्व प्रतिमांची संख्या कालिदासाच्या नाटकातील प्रतिमांच्या संख्येइतकी मोठी नसली तरी ऊरुभङ्ग, अविमारक अशा नाटकात ती अधिक आहे आणि अन्य नाटकातही नाटकाच्या आकाराच्या मानाने योग्य अशाच प्रमाणात प्रतिमा आढळतात. स्वप्नवासवदत्त नाटकाचे वैशिष्टच असे की त्यात चटकन् नजरेत भरणाऱ्या उपमानांची संख्या फार कमी आहे. तथापि परिणामात कोणत्याही प्रकारची उणीव नाही. याचबरोबर या नाटकात शब्दांचा प्रयोगही माफक प्रमाणातच केला आहे. उदयन नाटकात आढळणारी सफाई, सूचकता, साधेपणा आणि काटकसर भासाच्या इतर नाटकात या प्रमाणात दृष्टोत्पत्तीस येत नाही.

प्रतिमांच्या रचनेची सफाई पुढील उदाहरणावरून स्पष्ट होईल. अविमारक नाटकात चण्डभार्गव ऋषींच्या रागाचे वर्णन करताना सौवीरराजा म्हणतो 'घृत-धारेचा अभिषेक केलेल्या अग्नीप्रमाणे जळजळीत नेत्रांनी[४०] ...' अशाच प्रदीप्त अग्नीची उपमा मध्यमव्यायोग नाटकात केवळ तीन शब्दांच्या एका सामासिक पदाने मांडली आहे. घटोत्कचाचे वर्णन करताना ब्राह्मणपुत्र म्हणतो– 'हुत-हुतवह-दीप्तः'[१] 'आहुती दिलेल्या अग्नीप्रमाणे तेजस्वी.' या वाक्याच्या रचनेतली शब्दांची काटकसर आणि नेमकेपणा अर्थातच अधिक सफाईचा संकेत करतात. अविमारक नाटकातील दुसरी उपमा– अविमारक प्राणत्याग करायला सिद्ध होतो व म्हणतो 'जवळच दावानल दिसतो आहे. त्यात मी आपल्या प्राणांची आहुती अर्पण करतो. .... निष्ठावंत भक्ताचे मनोरथ जर अग्नी पूर्ण करीत असेल तर परलोकातही तीच (कुरङ्गी) मला कान्ता लाभेल[४१]' अविमारकातल्या या प्रसंगासारखाच प्रसंग मध्यमव्यायोगात येतो. आपल्या कुटुम्बीयाच्या रक्षणासाठी आत्मबलिदानाची सिद्धता करताना वृद्धब्राह्मण म्हणतो, "मी ठाम निश्चय केला आहे–

वार्धक्याने जर्जर झालेले आणि कृतकृत्य झालेले हे विधिसंस्कृत शरीर मी पुत्रासाठी या राक्षसाग्नीत अर्पण करीत आहे.'[१०] अविमारक आणि मध्यमव्यायोग या दोन्ही नाटकातल्या प्रतिमातून आहुति आणि तिच्यामुळे प्राप्त होणाऱ्या फलाचा निर्देश असला तरी रचनाकौशल्य अर्थातच मध्यमव्यायोगात अधिक आढळते.

शब्दरचनेच्या कौशल्याप्रमाणेच प्रतिमेचे आणि त्यात सांगितलेल्या तपशिलाचे औचित्य विचारात घेतले तरी महाभारत नाटके ही अविमारक, रामायण नाटके यापेक्षा अधिक प्रगत वाटतात पण उदयन नाटकातील– विशेषतः प्रतिज्ञा-यौगंधरायणातील यज्ञिय प्रतिमातील सूचकता निर्विवादपणे श्रेष्ठच मानली पाहिजे. औचित्याचा विचार करताना प्रतिमा योजणारे पात्र, प्रसंग आणि ज्या व्यक्तीला उद्देशून प्रतिमा योजायची ती व्यक्ती अशा त्रिमितीच्या साहाय्याने औचित्याचे मूल्यमापन करता येईल. प्रतिमा योजणाऱ्या पात्रांचा साकल्याने विचार केला तर पुढील गोष्टी नमूद करता येतील–भासाच्या एकूण नाटकातच स्त्रीपात्रांचे प्रमाण कमी आहे. आणि स्वप्नवासवदत्त नाटकासारख्या नाटकाचा अपवाद वगळता नाटकांतील त्यांच्या संवादाचे प्रमाणही तुलनेने कमी आहे. या स्त्रियांच्या मुखी यज्ञिय प्रतिमा येत नाहीत. अन्य पुरुषपात्रात सर्व नाटकांत ब्राह्मण व क्षत्रिय पात्रांची संख्याच अधिक आहे. अध्ययन, अध्यापन, यजन, याजन अशा

कर्मांचा अधिकार असल्याने या पात्रांच्या बोलण्यात यज्ञशास्त्राच्या प्रतिमा येणे बिलकूल गैर नाही. प्रद्योत, यौगंधरायण, अविमारक, सौवीरराजा, विदूषक, राम, रावण, कर्ण, ब्राह्मण, ब्राह्मणपुत्र, धृतराष्ट्र, घटोत्कच, ऊरूभंगातील योद्धे, दुर्योधन, बलदेव, अश्वत्थामा अशा पात्रांनी या प्रतिमांद्वारे आपल्या भावना व्यक्त केल्या. काही ब्राह्मण वगळता यातील बहुसंख्य पात्रें क्षत्रिय व विशेषतः राजघराण्यातली आहेत. या राजांच्या हातून यज्ञयाग घडलेले असल्याने प्रद्योतासारख्या व्यक्तीच्या बोलण्यात यज्ञातील बारकाव्याचा उल्लेख होणेही रास्तच वाटते. प्रसंग आणि उद्दिष्ट व्यक्ती पाहिली तरी स्थूलमानाने फार मोठा अपराध झाल्याचे कुठेही आढळत नाही विदूषक वगळता सर्व पात्रानी या प्रतिमा मोठ्या अदबीने आणि त्यांच्या धार्मिक गांभीर्याची पूर्ण जाणीव ठेवून योजलेल्या आढळतात. विदूषकाने 'लाल फुलांच्या माळा घातलेला पुरोहित काहीतरीच दिसतो '[२६] असा पुरोहिताचा थोडा अनादराने उल्लेख केला आहे. विदूषकाला गाणारा पुरुषही आवडत नाही. ही दोन्ही एका विदूषकाची मते आहेत, यात बरेच आले. आणि विदूषकाची मते म्हणून याकडे दुर्लक्ष केले नाही तरी या एकमेव उल्लेखावरून विशेष निष्कर्ष काढणे अयोग्य ठरेल.

वरील सर्व विवेचनाच्या आधारे भासाच्या जीवनाविषयी, त्याच्या श्रद्धाविषयी जी स्थूल माहिती मिळते ती पुढीलप्रमाणे संकलित करता येईल. भासाची यज्ञशास्त्राची सखोल माहिती, त्यांच्या तांत्रिक बाजूचा दृढपरिचय यावरून तो उच्चवर्णीय बहुधा ब्राह्मण असावा एवढेच नव्हे तर यज्ञमार्गाशी त्यांचा जवळचा संबंध असावा. त्यांच्या प्रारंभीच्या अविमारक, प्रतिमा यासारख्या नाटकात उपमेच्या तपशिलाची परिपूर्णता आणण्याचा थोडा जाणीवपूर्वक प्रयत्न दिसतो. मग या तपशिलांचा कथासूत्राशी अगर पात्राच्या चित्रणाशी धागा जुळो अगर थोडा शिथिल राहो. या प्रवृत्तीत उत्तरोत्तर बदल घडून ऊरुभंग आणि प्रतिज्ञा यौगंधरायण यासारख्या नाटकात या प्रतिमांचा मार्मिकपणे प्रयोग केला जातो. बहुतेक नाटकात यज्ञशास्त्रीय प्रतिमा आढळत असल्या तरी आपल्या ज्ञानाचे प्रदर्शनासाठी म्हणा किंवा आपल्या श्रद्धांवरील नितान्त प्रेमापायी यज्ञशास्त्रीय प्रतिमा सर्वच नाटकातून योजल्या पाहिजेत असा आग्रह दिसत नाही. आग्रह, दुराग्रह किंवा अभिनिवेश आणि प्रदर्शन करण्याची भावना यांना भासाच्या वृत्तिजीवनात विशेष स्थान नसावे. यज्ञशास्त्र आणि आनुषंगिक गोष्टींवर निष्ठा असली तरी पुरोहिताविषयीच्या एखाद्या अनुदार उद्गाराने तडा जावा इतक्या भासाच्या श्रद्धा काचेच्या नव्हत्या. तथापि यज्ञशास्त्राविषयी सौंदर्यदृष्टचा किंवा नैतिकदृष्टचा दोषांची सूक्ष्म छटा जशी कालिदासाच्या प्रतिमांतून स्पष्ट होते तसा भाव

भासाच्या मनात बिलकुल नव्हता. उलट यज्ञिय आणि इतर धार्मिक प्रतिमांच्या आधारे युद्धातल्या वीरमरणाला आणि एकूण वातावरणाला सुद्धा केवढी उदात्तता प्राप्त करून दिली याचे प्रत्यंतर ऊरुभंग नाटकात येते. मांडी मोडून पडल्यावर दुर्योधनाची मानसिक व्यथा हळुवारपणे चित्रित करणाऱ्या भासांच्या या 'कुसुमादपि मृदु' प्रतिभेला युद्धाचे वावडे नव्हते, रक्तपाताने भोवळ येत नव्हती, हातपाय आणि शिरकमळे तुटलेली पाहून विषण्ण वाटत नव्हते. अखेर युद्ध म्हणजे युद्ध असते. युद्ध जसे अनिवार्य तसे त्याचे परिणामही अनिवार्य. याचा अर्थ भासाला भीषण गोष्टींची आवड होती असा नव्हे; पण भीषणाचे भय त्याने लिखाणात तरी दाखविले नाही. युद्धही यज्ञासारखेच मंगल म्हणूनच त्याने स्वीकारले. कदाचित तत्कालीन श्रद्धाच तशी असावी. योद्धे यज्ञ या दृष्टीनेच रणांगणात उतरत[४] आणि रणातील जय किंवा मरण यांच्याकडे लोक सारख्याच गौरवाने पहात[५].

संस्कृत कवींची उपमासृष्टी अगर प्रतिमासृष्टी याविषयावर आजवर अनेक लेख वा पुस्तके लिहिली गेली. विशेषतः कालिदासासंबंधाने असे अनेक प्रयत्न झाले. तथापि मी वाचलेल्या लेखात तरी कवीच्या लोकोत्तर उपमांचे सौंदर्य स्पष्ट करण्याची मधुकर वृत्ती आढळली. एकाद्या कवीच्या प्रतिमांचा साकल्याने अभ्यास करण्याचा प्रयत्न मला तरी दिसला नाही. माझा प्रयत्न या भाषेच्या क्षेत्रात अभिनव असो अगर अज्ञात अनुकरणात्मक असो; असे अध्ययन कवी आणि त्याची प्रतिभा यावर काही विशेष प्रकाश टाकू शकेल, त्यांचे स्वतःचे असे वैशिष्टच या प्रयत्नातून स्पष्टपणे दाखवता येणे शक्य आहे असे वाटते. भास आणि अन्य कवींच्या तौलनिक अभ्यासाने कवींच्या विचारप्रणालीतील साधर्म्य आणि वैचित्र्य नेमकेपणाने दाखवता येईल, हाही काही थोडा लाभ नव्हे.

संदर्भ सूची —

१) द्वितीयः हुतहुतवहदीप्तः...... ॥ ६ ॥ मध्यमव्यायोग

२) घटोत्कचः ...... ततः क्षिप्रमात्मबलाधानं कुरुष्व । यथा ते पुत्रशोकसमुत्थितो ह्यग्निर्न दहेत् प्राणमयं हविरिति । दूतघटोत्कच ३६ .....

३) अविमारकः – तस्मिन् प्राणाहुतिं करिष्यामि । अविमारक ४-६ ......

४) परिपार्श्विकः – स्वर्गार्थमाहवमुखोद्यतगात्रहोमाः ... ॥ २ ॥ ऊरुभङ्ग

५) कर्णः – विद्या क्षयं गच्छति कालपर्ययात् ...
हुतं च दत्तं च तथैव तिष्ठति ॥ २२ ॥ कर्णभार

६) यथा नदीनां प्रभवः समुद्रो
यथाहुतीनां प्रभवो हुताशनः ।
तथा प्रभुर्नो भगवानुपेन्द्रः ॥ ५२ ॥ मध्यमव्यायोग

७) रावणः – ... स्वरपदपरिहीणां हव्यधारामिवाहं
जनकनृपसुतां तां हर्तुकामः प्रयामि ॥ प्रतिमा ५.७.

८) रावणः – (आत्मगतम्)– माययापहृते रामे सीतामेकां तपोवनात् ।
हरामि रुदतीं बालाममन्त्रोक्तामिवाहुतिम् ॥ प्रतिमा ५.१५

९) विधिहीनमसृष्टान्नं मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।
श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥ गीता. १७.१३.

१०) वृद्धः– एष एव मे निश्चयः
कृतकृत्यं शरीरं मे परिणामेन जर्जरम् ।
राक्षसाग्नौ सुतापेक्षी होष्यामि विधिसंस्कृतम् ॥ १५ ॥
मध्यमव्यायोग

११) धृतराष्ट्रः– यस्य वीर्यबलोत्सिक्तं संयुगाध्वरदीक्षितम् । ऊरुभङ्ग ४६

१२) दुर्योधनः– ...... दर्पाहृतं दीक्षितैः ॥ ६३ ॥ ऊरुभङ्ग

१३) प्रथमः– ... मृगैस्तुल्या व्याघ्रा वधनिभृतसिंहाश्च गिरयः
नृपे दीक्षां प्राप्ते जगदपि समं दीक्षितमिव ॥ पञ्चरात्र १.३

१४) क्रोधानृते वर्जयेयुः । लाटचायन श्रौतसूत्र. ३.३.२५

१५) दुर्योधनः– ... गदा यज्ञप्रशान्ता च पुनर्मे करमेष्यति । पञ्चरात्र १.५६

१६) सूत्रधारः– ... हिडिम्बारणिसम्भूतो राक्षसाग्निः ... ।
मध्यम व्यायोग २ ......

१७) यौगन्धरायणः– काष्ठादग्निर्जायते मथ्यमानाद्
....
सोत्साहानां नास्त्यसाध्यं नराणां
...... ॥ प्रतिज्ञायौगन्धरायण १.१८

१८) बलदेवः– ... दर्पोद्यतः कनकयूपविलम्बबाहुः । ३६ ऊरुभङ्ग
बलदेवः– ... रुचिरकनकयूपव्यायतालम्बबाहुः । ५६ ऊरुभङ्ग

१९) तृतीयः– करिवरकरयूपः ... ॥ ६ ऊरुभङ्ग

२०) तृतीयः– करिवरकरयूपो बाणविन्यस्तदर्भो
हतगजचयनोच्चो वैरवह्निप्रदीप्तः ।
ध्वजविततवितानः सिंहनादोच्चमन्त्रः
पतितपशुमनुष्यः संस्थितो युद्धयज्ञः ॥ ६ ॥ ऊरुभङ्ग

२१) कर्णः– हतोऽपि लभते स्वर्गं जित्वा तु लभते यशः ।
उभे बहुमते लोके नास्ति निष्फलता रणे ॥ १२ कर्णभार

२२) राजा– . . . शत्रुं पश्यन्तु मे पौराः श्रुतपूर्वं स्वकर्मभिः ।
सिंहमन्तर्गतामर्षं यज्ञार्थमिव संयतम् ॥ प्रतिज्ञायौगन्धरायण २.१०.

२३) सिंहो नकुलो व्याघ्रः । ते महेन्द्राय । तै० संहिता काण्ड ५, प्रपाठक ५
अनुवाक २२.

शिवाय पहा तै. ब्रा. ३.९.१

२४) भरतरोहकः– अपरोक्षराज्यव्यवहारो भवानिति ब्रवीमि । समराव-
जितेषु शत्रुषु किमाह शास्त्रम् ?
यौगन्धरायणः- वधः ।
भरतरोहकः- वधार्हो वत्सराजश्चेतिकमस्माभिः स सत्कृतः ।
प्रतिज्ञायौगन्धरायण ४.१८ ... ...

२५) राजा – न च मम परितोषो यन्न मां वत्सराजः ।
प्रणमति गुणशाली कुञ्जरज्ञानदृप्तः ॥ प्रतिज्ञायौगंधरायण २.३
काञ्चुकीय : ...... क्षत्रधर्मेणोद्दिष्टस्ते दुहितुर्विवाहः ।
प्रतिज्ञायौगन्धरायण ४.२३ ... ...

२६) विदूषकः – ... गायंस्तावन्मनुष्यो रक्तसुमनोवेष्टित इव पुरोहितो दृढं
न शोभते । चारुदत्त– ३.२ ......

२७) नेपथ्ये (अश्वत्थामा)
दुर्योधनेनाततकार्मुकेण यो युद्धयज्ञः सहितः प्रविष्टः ।
तमेव भूयः प्रविशामि शून्यमध्वर्युणा वृत्तमिश्वामेधम् ॥ ऊरुभङग ५५.

२८) प्रथमः– . . प्राणाग्निहोमक्रतुम् . . ॥ ऊरुभङग ४

२९) ऊरुभङग ६, ५५.

३०) प्रथमः– रणसंज्ञमाश्रमपदम् . . . । ऊरुभङग ४.

३१) कर्णः– इक्ष्वाकु–शर्याति–ययाति–राम–मान्धातृ–नाभाग-नृगाम्बरीषाः ।
एते सकोशाः पुरुषा सराष्ट्रा नष्टाः शरीरैः क्रतुभिर्धरन्ते ॥
पञ्चरात्र १.२५

३२) कुन्तिभोज – यज्ञैः शुभैर्हरिसमो भव नित्ययुक्तैः . . ॥ अविमारक ६.१९

३३) रामः– स्वैरं हि पश्यन्तु कलत्रमेतद्बाष्पाकुलाक्षैर्वदनैर्भवन्तः ।
निर्दोषदृश्या हि भवन्ति नार्यो यज्ञे विवाहे व्यसने वने च ॥
प्रतिमा १.२९

अनुक्रमणिका

३४) लक्ष्मणः– रघुरिव स नरेन्द्रो यज्ञविश्रान्तकोशो ।
भव जगति गुणानां भाजनं भ्राजितानाम् ॥ प्रतिमा ४.१०

३५) अ) कण्व–दिष्टचा धूमाकुलितदृष्टेर्यजमानस्य पावक एव आहुतिः पतिता । शाकु० ४.३

आ) पशुमारणकर्मदारुणोऽनुकम्पामृदुरेव श्रोत्रियः । शाकु० ६.१.

इ) देवानामिदमामनन्ति मुनयः कान्तं क्रतुं चाक्षुषम् ।
मालविकाग्निमित्र १.४.

३६) परशुरामः– क्षत्रसत्रे दीक्षितानां तु चिरस्य होतायं परशुरस्माकम्–
अनर्घराघव ४.५५

३७) ब्राह्मणासो अतिरात्रे न सोमे सरो न पूर्णदभितो वदन्तः ।
ऋ. वे. ७.१०३

३८) स्वदेहमरणिं कृत्वा प्रणवं चोत्तरायणिम् ।
ध्याननिर्मथनाभ्यासाद्देवं पश्येन्निगूढवत् ॥ श्वेताश्वतर २.१.१४

३९) अ) विदूषकः– आम् भवति यज्ञोपवीतेन ब्राह्मणः चीवरेण रक्तपटः यदि वस्त्रमपनयामि श्रमणको भवामि । अविमार ५.५

आ) विदूषकः– अहं खलु शाक्यश्रमणक इव निद्रां न लभे ।
चारुदत्त ३.९.

४०) सौवीरराजः– तदस्तच्छुत्वैवाज्यधारावसिक्तो भगवान् हुताशन इव प्रज्वलितनेत्रः । अविमारक ६.५

४१) अविमारकः –... अये अदूरे दृश्यते दवाग्निः । तस्मिन् प्राणाहुतिं करिष्यामि । भगवन् अग्ने इष्टं चेदेकचित्तानां यद्यग्निः साधयिष्यति ।
परत्रापि च मे कान्ता सा भवेदेककीर्तनी ॥ अविमारक. ४.७.



श्री. अ. का. प्रियोळकर

सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश

(अठराव्या शतकाच्या आरंभीं एका पोर्तुगीजानें लिहिलेला मराठी गद्य ग्रंथ)

॥ दुसरा भाग ॥

॥ सत्यवंत देवाचीया करणीया दाखवीतो पैले ग्यानसुर्याचें तेज ॥

॥ परलोकाचें भुलोकाचें आरंभ दाखवीते ॥

पैल्या भागामधें पापपुंन्य कोणतें म्हणुन माणुसांस पुंण्य करायास थोर गर्ज आहे म्हणुन ॥ सत्यवंत देव आहे म्हणुन ॥ त्यो एकच म्हणुन ॥ सत्यवंत देव येकच आस्तां त्रीत्व होउनी आहे ॥ म्हणजे पिता ॥ पुत्र॥ स्पीरीतु सांतु येकच देव म्हणुन ॥ त्याची सुभावलक्षणें कोणतीं म्हणुन ॥ ह्या सत्यवंत देवाबगर अणीक सत्यवंत देव नाही म्हणुन खरें करून दाखविलें ॥ छ ॥ आतां कैसें करून सत्यवंत देव सकळांस आदिकारण होउनि आहे म्हणुन दाखवितो ॥ छ ॥ अदीं सत्यवंत देव सर्वेश्वरा बगर अणीक वस्त म्होती ॥ काहींच वस्त ना होउन आस्तां ॥ सर्वेश्वराला परलोक ॥ भुलोक ॥ अणीक त्यांत आहेता ईतुकीया वस्ता रचायाला मन आले ॥छ॥ मन आंले तैसेच काहीं आवगड नास्तां साहा दिवसांमधें अवघीया वस्ता रचीलीया ॥छ॥ कैसें करून रचिलीया म्हणुन पुसलें तर ॥ सांगतों ॥छ॥ फलाणी वस्त होऊं म्हणुन मन आलें ॥ तैसेंच वस्त झाली ॥ छ ॥ म्हणजे अदी परलोक भुलोक काहीं नास्तां रचीलें तदवां ॥ अवघें आंदकार होता ॥ म्हणुन प्रकाश होवायाला मन आलें ॥ छ ॥ त्याच क्षीणामधें प्रकाश झालें ॥ छ ॥ तैसेंच वर-चीलं वस्ता साहा दिवसामधें अवघीया रचिलीया ॥ छ ॥ म्हणजे सत्यवंत देवा सर्वेश्वराला अपरांपर सत्व आहे ॥ अपरांपर सत्वाला कोणयेक वस्त करायाला दुसऱ्याची मदती गर्ज नाहीं ॥ देवाचें बळ देवाचें मन येक ॥ म्हणुन त्या अपरांपर सत्वाला उत्तम प्रकारीं सर्व बरवें ॥ सर्व वस्ता आहेत ॥ कोण वस्त कोण कार्य होयाला मन येतें ॥ तैसेंच वस्त कार्ये होतें ॥ छ ॥ सत्यवंत देवाचीं कार्य

अनुक्रमणिका





उलगडायाला रचिलीया वस्तांमधें सारोखा उपमा नाहीं ।। छ ।। पण हें तुला समजायाला येक उपम्याने दाखवीतों ।। छ ।। कोण येका माणुसाला रुपें ।। सोने ।। तांबे ।। दाणें ।। वस्त्रें ।। अणीक कोण येकही वस्तु नाहीं ।। पण येक उतम मोलाचें रत्न दिवा म्हणायाचें माणीक त्याच्या ठाईं आहे ।। तें माणीक त्याने विकलें तर रुपें ।। सोनें ।। वरचील अवघें त्यास येईल ।। तर ईतुकीया वस्ता उतम प्रकारीं त्या माणुसा ठाईं आहेत म्हणुन सांगावें ।। छ ।। तैसेंच अपरांपर सर्वेश्वरास अपल्या हुकुमामधें उतम प्रकारीं सर्व वस्ता आहेता म्हणुन म्हणावें ।। छ ।। सर्वेश्वराच्या अपरांपर बळामधें उतम प्रकारीं सर्व वस्ता आहेता ।। छ ।। तैसेंच सर्वेश्वराच्या अपरांपर जाणवाई मधें सर्व वस्ताचें स्वरूपें उत्तम प्रकारीं आहेत ।। म्हणुन सर्वेश्वराच्या जाणवाईत अणीक सत्वांत सर्व वस्ता आहेता ।। तैसेंच त्या प्रमाणीं काहीं अवगड नास्तां सर्वेश्वराला मन आलें ।। तैसेंच वस्ता झालीया ।। अणीक येथें माणुसामधें येक सुतार येक वामलें करायाला ।। अदीं त्याच्या बुधीत बादल्याचा सुतार असावा ।। लाकुड असावें ।। किंकर ।। त्याचें पतनवेळ ।। सामर्थ ।। हें अवघें पाहीजे ।। नाहींतर काहीं करवत नाही ।। छ ।। पण सत्यवंत देवाला कोण येक कीतुकी थोर वस्त करायाला मन आलें ।। मन आलें तैसेंच क्षीणामधें होईल ।। अपणामधें अवघीया वस्ता उतम प्रकारीं आहेत म्हणुन ।। अणीक अपुलें मन अपुलें बळ ।। छ ।। म्हणुन यक वस्त करायाला अणीक काहीं नलगे ।। वेळ नलगे ।। म्हणुन परलोक भुलोक काहीं नास्तां वेळ लागे नास्तां ।। मन आलें तैसेंच झालें ।। छ ।। येक पीसु करायाला ।। येक हती करायाला ।। येक माणुस करायाला काही कष्ट लागे नास्तां ।। अपरांपर बळ ।। तैसेंच अपरांपर मन पुरे ।। छ ।। अदीं सर्वेश्वरान परलोकीं आगणीत निराकार वस्ता रचीलीया ।। त्या वस्तांला नांव देवदुत ।। अम्हांचा आतमा ।। अम्ही मेल्या उपर ।। शरीरावीण कसें असल ।। त्याप्रकारीं देवदुत शरीरावीण आहेत ।। छ ।। त्याला माणुसाहुन बुधी ।। बळ ।। सामर्थ आदीक ।। छ ।। ते देवदुते नीं पुण्यें केल्याबगर सर्वेश्वरास बगीतलें व्होतें ।। सर्वेश्वरास बगीतल्याबगर मोक्ष नाहीं ।। छ ।। ह्या देवदुतांमधें लै सर्वेश्वरास आर्गा देउन त्या वर थोर प्रीती होउन ।। अपण देवाची रचणा वळखुन ।। वेवेगळे पुण्य करुन ।। त्याला सर्वेश्वराने अपल्या दयाने मोक्ष दिलें ।। छ ।। त्यां देवदुतांमधें येकयेक माणुसांला येकयेक देवदुत राखावयास सर्वेश्वराने नेमीला ।। ते माणुसांला आगणीत उपकार करीत्यात ।। छ ।। म्हणुन अम्हीं त्याची भक्ति प्रीतीने करून अम्हांच्या आकांतास अम्हांस पावायाला विनंती करावी ।। छ छ छ

अनुक्रमणिका

॥ दुसरे तेज ॥

॥ भुताचें वर्तमान दाखवीतें ॥

सर्वेश्वरान रचिल्यां देवदुतांमधें ॥ सर्वेश्वरास बगायाच्या अर्दी ॥ त्याचे दख्षण मोक्ष म्हणुन ॥ लै देवदुतें गर्विष्ट होउन ॥ सर्वेश्वराखालीं राहीनास्तां ॥ सर्वेश्वरासारीखें होउं म्हणुन चिंतीलें हें देवदुरोग केल्याबदल सर्वेश्वरान त्यांस परलोकींतुन बाहीर टाकुन नरकांत घातलें ॥ छ ॥ असल्या गर्वीष्ट देवदुतांस नांव भुत ॥ शैतान ॥ छ ॥ नरक म्हणजे भोईत च्यार पाताळ आहेत ॥ समस्तांहून खालीं नरक ॥ त्यांत आंदकार ॥ विस्तो ॥ थंड थोर आगणील भुतशष्टकान कपाळ फुटायाला ॥ डोळ्यांस जें द्रिष्टी पडतें अवधें तें दिसायाला ॥ नाकास सोसत नाहीं घाण लागतें ॥ तोंडाला अवघें कडु ॥ ह्यामधें सर्प ॥ शीब ॥ वाग ॥ चावायाला ॥ अणीक कष्ट सदां भोगायास कदीं मरण नाहीं ॥ सदां सर्वदां सर्व अपमान भोगत्यात ॥ छ ॥ ह्यामधें समस्तांहुन थोर शास्ती ॥ सर्वेश्वरास कदीं बगणार नाहीं ॥ म्हणुन खरें नरक झालें ॥ छ ॥ तीं भुतें सर्वेश्वरावर गर्विष्ट होउन असल्या नरकांत पडलीं कीं ॥ तर स्वामी यावर ॥ माणुसांवर दावा ठेउन ॥ आपण गमाविलें मोक्ष माणुसांस येईनासें उपावतंत्र करीत्यात ॥ छ ॥ ह्याबद्दल भुलोकीं येउन ॥ सर्वेश्वर [ने] त्यांला आडवीलें नाहीं म्हणुन ॥ माणुसांस अग्न्यान भरून ॥ पाप करायास ॥ पुण्ये करीना होयाला ॥ नरकांत अपणाजवळ पडायाला उदंड वीघ्न करीत्यात ॥ छ ॥ भुलोकीं असलें तर ॥ जी सर्वेश्वराने त्याला नरकांत भोगायाला शास्ती दिली ॥ ती अवघी सदा भोगतें ॥छ॥ कसलें वीघ्न उपाव ॥ तंत्र करीतें म्हणुन पुसलें तर ॥ सांगतों ॥ छ ॥ माणुस सर्वेश्वराखालीं राहुन ॥ मान देउन ॥ नमस्कार ॥ पुजा ॥ भंजन करीनासें ॥ माणुसांच्या बुधीत अग्न्यान घालुन ॥ सत्यवंत देवाला वळख ना होयाला डोळ्यास द्रिष्टी पडतें ॥ अणिक वस्तांला देवपुजा ॥ नमस्कार करायाला ॥ नीजांते द्रिष्टी पडुन अग्न्याने शीकवीतें ॥ अणीक बहुदांव हें भुत वेगळें रूप घउन माणुसांस द्रिष्टी पडतें ॥ त्याला माणुसाहुन आधीक बुधी ॥ सामर्थ ॥ बळ आहे म्हणुन ॥ अपणावर माणुसें भक्ती ॥ भावार्थ ठेवायाला अपरूप आश्चर्य करीतें ॥ अणीक माणुसें पापांत पडायाला लेसोदनी उपाव करीतें ॥ दुखणें येईसें करीतें ॥ त्यास विनंती करायाला ॥ मग अपण येईसें केलें दुखण्यास गुप्ती वोखद देउन बरें केलें म्हणुन दिस्तें ॥ पण वाईट केलें खरें ॥ छ ॥ हें बहुदांव चेटकावरून करीतें ॥ छ ॥ हें चेटकी बहुदाव कोणावर दावा ठेउन ॥ अणीक दावा ठेवीत्यात तें त्यांजवळ येउन ॥ माणुसास चेटक लाउन देउन ॥

चेटकामधे पडले ते त्यांजवळ येउन ।। कसें ।। तें कसें टाकावे म्हणुन पुसुन ।। ह्यांला पोटास देत्यात ।। हेगारडी चेटक करतो त्यो भुतांच्या उपावांनी तंत्रानी करीतो ।। हेंच भुताचें काम ।। छ ।। पण माणुस कितुकें पाप केलें तर ।। भुताला रजमाच कदवां संतोष येणार नाही ।। सत्यवंत देवांचे सन्मुख भुत सांडुन नरकांत पडलें ।। म्हणुन कधीं सुख भोगत नाही ।। नरकात पडल्यास सर्व कष्ट शास्ती कदवांही सरत नाहीं ।। सर्व बरवें होउनी आहे सत्यवंत देवाला बगणार नाही म्हणुन ।। छ ।। दुसऱ्यानें समजावें ।। सैतानान कौतुके तंत्र माणुसास केलें तर ।। माणुसास पापांत पलयाला नापुरे ।। माणुसाचें कबुल होवें म्हणुन ।। छ ।। ह्याबदल पाप सदां माणुसाचें गुन्याव सांगावें ।। छ ।। भुत येक बांदल्या कुत्रासारीखें ।। बांधीले कुत्रें भुंकतें तर ।। कोणत्या जवळ जात नाहीं तर ।। त्याला चावित नाहीं । त्याजवळ गेला तर ।। कुत्रें चावील ।। छ ।। तसेंच भुत ।। तर त्याजवळ जाउं नको ।। नां चावील ।। त्याच्या तंत्र उपावाला कबुल होउं नतो ।। तुला पाप ।। अग्न्यान येत नाहीं ।। छ ।। आतां कोण येक माणुस कासल ।। जर सर्वेश्वरानें भुतास नरकात टांकीलें ।। तर भुलोकामध्ये येईना होयाला ।। माणुसांस विघ्न करीनां होयाला ।। आडवीलें कां ।। सांगतों ।। छ ।। म्हणजे भुलोक जुजायाचा जागा ।। पाप पुन्यें जुजत्यात ।। ह्या जुजात माणुसावर तीन वैरी आहेत ।। छ ।। म्हणजे भुत ।। भुलोक ।। म्हणजे द्रव्य ।। मानतुवाची आशा ।। तीसरा वैरी शरीर ।। म्हणजे भोग ।। छ ।। हे तीन माणुसावर जुंजल्यात ।। माणुस कितुकें जुजला ईतुकें थोर ज्येय होईल ।। थोर ज्ययाला थोर थोर उचित मोक्ष मेळल ।। छ ।। मोक्षाहुन थोर उचित नाहीं ।। म्हणुन तुला हें थोर उचित येयाला धीराने जुजावें ।। भुतास ।। भुलोकास ।। शरीरास जीवायाला ।। सर्वेश्वर माणुसांस उतम मदती करतो ।। म्हणजे माणुसांस बुधी दीली पाप पुन्ये कळायाला ।। पाप टाकुन पुंन्ये करायाला मान दिले ।। अखंडीत पुन्याला मोक्ष आहे ।। म्हणजे अखंडीत सुख ।। पापाला नरक ।। म्हणजें अखंडीत कष्ठ आहे म्हणुन यचरकीम माणुसांस जाणवीलें ।। छ ।। त्या वर स्वामी माणुसांस धीर देतो ।। पुंन्यादीकाची बुधी ।। देवदुतांची मदती ।। स्वामी जेजु ख्रीस्ताचे पुण्यें ।। ईतुकें मदती आहे माणुसांस पुण्याचीया वाटेवर जायाला ।। छ ।। तर भें मनाते ठेउं नको ।। देवावर भरवंसा ठेव ।। भुताचा दावा कितुका थोर ।। देवाची मदती आदीक ।। छ ।। तुला पुंन्यापर द्रुढ मन होतें ।। येक खरें ।। माणुसास जीवीं मारूं नको म्हणुन सर्वेश्वराने भुतास आडवीलें ।। नाही तर अवघे माणुसें मारील ।। सौंसारांत रज माणुस नाहींसें करील ।। छ ।। ईतुका दावा वैरी माणुसांवर ठेवीला ।। छ ।। अणीक जर भुत येकाद्या माणुसास मारीतें ।। देवाचीया

रजेन त्याच्या पापा कृतीं करीतें ॥ पण हें सर्वेश्वराच्या भग्तास ॥ सर्वेश्वराच्या व्रेदकविश्वासप्रमाणी असल्यांस जीवीं वाईट करायाला कदीं रजा देत नाहीं ॥ पण ह्यांस भुतं बहु भीत्यात ॥ छ ॥ घे तर सत्यवत देवाचे वेद ॥ भुत तुला भीऊन पळुन ज़ाईल ॥ छ छ

॥ तीसरें तेज ॥

॥ वरकड वस्तांच्या रचणुकेचे वर्तमान दाखवीतें ॥

दुसऱ्या भागाच्या पैंल्या तेजांत सर्वेश्वराने परलोकीं आगणीत बूधीवंत निराकार वस्ता रचिलीया म्हणुन त्यांत कोणतें बरवें पुण्ये करून मोक्षभरीत झाले म्हणुन ॥ दुसऱ्या तेजांत कोणते ह्रीकारा कृतीं नरकांत पडले म्हणुन हीं भुतें माणुसांस मोक्षास जाईना होयाला ॥ वर दावा ठेउन ॥ विघ्न करीत्यात म्हणुन सांगीतलें कीं ॥ छ ॥ आतां तीसऱ्या तेजांत परलोकीं भुलोकीं अम्हांस द्रिष्टी पडत्यात आकार वस्ता कोणता दिवसामधें निपजवीलीया म्हणुन सांगावें ॥ छ ॥ अदीं स्वामीयाने परमंडळ भुमंडळ रचिलें तदवां अवघें आंदकार ॥ अणीक पाणी भरलें होतें ॥ म्हणुन भोई दीसनां झाली ॥ छ ॥ ह्याबदल प्रकाश होयास सर्वेश्वरास मन आलें ॥ आवचीत प्रकाश झालें ॥ तदवां आंदकार ॥ अणीक प्रकाश बिघडुन ॥ आंदकाराला रात्री ॥ प्रकाशाला दिवस देवाने नांवाडिलें ॥ त्योंच पैंला दिवस झाला ॥ छ ॥ दुसऱ्या दिवशी सर्वेश्वराने पाण्यामधें स्थीर जागा केला ॥ छ ॥ ऐसें करून स्थीर जाग्यावर ॥ अणी त्याखालीं पाणी वेवेगळें झालें ॥ छ ॥ तीसऱ्या दिवशीं परमंडळाखालीं जें पाणी भरलें होतें ॥ तें येकीकडे सर म्हणुन स्वामी याने सांगीतलें ॥ भोंइ कोरडी दीसायाला ॥ छ ॥ तैसेंच पाणी येकीकडे सरलें ॥ येकीकडे सरल्या पाण्यास दर्या म्हणुन नांवाडीलें ॥ भोई कोरडी दीसली ॥ छ ॥ ह्या उपर भोईवर गवत अपपुल्या जीनसाचें बीं देखील उठाव म्हणुन ॥ अणीक झाडें अपअपल्या जीनसाचे फळ देखील ॥ त्याचें बीं त्यात पैदा भुलोकांत होयाला स्वामीयानें सांगीतलें ॥ तैसेंच झालें ॥ छ ॥ गवत ॥ वृक्षें ॥ फळें बीं देखील निपजवीलीं ॥ तीसरा दिवस झाला ॥ छ ॥ त्या दिवशीं परमंडळावर थोर दिवा होउं ॥ दीवस अणीक रात्री बिगडायाला ॥ वेळांसे ॥ दीवसांस ॥ वरुषांस लक्षणा प्रमाण होयाला ॥ परमंडळावर जळुन भुमंडळावर प्रकाश ॥ होउं म्हणुन सांगीतलें ॥ सर्वेश्वरास मन आलें तैसेंच झालें ॥ छ ॥ दोन थोर उजवाड सर्वेश्वराने केले ॥ येकाला प्रकाश आदीक ॥ म्हणजें सुर्ये ॥ दिवस करायाला ॥ येकास प्रकाश थोडें ॥ म्हणजे चंद्र रात्रीमधें प्रकाश होयाला ॥ अणी नक्षत्रें रचुन परमंडळावर ठेवीलीं भुलोकास प्रकाश होयाला ॥

अनुक्रमणिका

चौता दिवस झाला ॥ छ ॥ पांचव्या दिवशीं मासोळीया पाणीयामधें पोंवायास ॥ पांखरें आकाशावर उडायाला ॥ थोर मासा मघर ॥ अणीक व्हान वेवेगळचा जीनसाचीया ॥ अणीक पांखरें होउं म्हणुन स्वामीयानें सांगीतलें ॥ छ ॥ तैसेंच झालें ॥ मासोळीया पाण्यामधें ॥ पांखरें भुमंडळावर ॥ आदीक वर्तायास आशीर्वाद देउन सांगीतलें ॥ छ ॥ साहाव्या दिवशीं कुळ मोब जातीचे जीनस भोईवर रचीले ॥ बुधी व्होतें ॥ कुळ जीव सर्वेश्वरानें रचीले ॥ छ छ छ छ छ

॥ चोउतें तेज ॥

॥ माणुस नीपजवील्याचें वर्तमान ॥

॥ दाखवीतें ॥

अवघीयां वस्तांस सत्यवंत देवाने रचीलीया उपर ॥ त्याच साहाव्या दिवसामधें माणुस निपजविला ॥ छ ॥ अपुल्या स्वरूपासारीखे माणुस रचिला ॥ छ ॥ म्हणजे सत्यवंत देव सर्वेश्वर येकच आस्तां त्रीत्व होउनी आहे कीं म्हणजे पिता ॥ पुत्रु ॥ स्पीरीतु सांतु ॥ तीगजण येकच सत्यवंत देव ॥ छ ॥ तैसेंच माणुसाचा आत्मा येकच आस्तां ॥ त्याला तीन भाग आहेत ॥ म्हणजे याद ॥ मती ॥ खुशी ॥ तीन आत्म्याचे भाग येक आत्मा झाला ॥ म्हणुन सत्यवंत देवाच्या स्वरूपासारीखा झाला ॥ छ ॥ पुरुश ॥ अणीक आस्त्री येकयेकाच्या संगाती होयाला रचीलीं ॥ माणसाचे शरीर मातीचे रचिले आत्मा काहींच नाहीं रचुन शरीराला येकवटिला ॥ छ ॥ आस्त्री पुरुषाच्या कुडीतलें एक हाड काडुन ॥ तें मासभरून ॥ माणुसासारीखा आत्मा देउन रचिली ॥ तीला येव नांव नांवाडीलें ॥ गोत्र आदीक आदीक वर्तायास भुलोक भरायाला आशीर्वाद दिला ॥ छ ॥ भुलोकांत आहेत ईतुकीयां वस्तांची साहीबी देउन ॥ सकळांस धणी केला ॥ छ ॥ खायाला अवघे गवत दिलें ॥ म्हणजे भाजी वेवेगळी या जीनसाची ॥ दाणे ॥ गहुं ॥ जोधळे ॥ अणीक जें अम्हीं माणुस आतां खातों तें अवी सत्यवंत देवान रचुन खायाला हुकुम दीलें ॥ छ ॥ देवानें अवघें रचील्याउपर ॥ सारें बगुन बहु बरें दीसलें ॥छ॥ साहाही दीवसांमधें सर्वेश्वर परमंडळ ॥ त्यांत आहेता ईतुकीया वस्ता रचुन ॥ अवघें शीणगारून ॥ शीष्टीचें काम संपादीलें ॥ छ ॥ सातव्या दिवशीं थांबला ॥ म्हणून वाईट वेळा वाईट दिवस नाही म्हणुन सांगावें ॥छ॥ म्हणजे सोमवार ॥ मंगळवार ॥ बुधवार ॥ ब्रेहस्पतिवार ॥ शुक्रवार ॥ शनिवार ॥ ईतुक्या दिवसांमधें स्वामीयानें इतुकें बरें केलें कीं ॥ तर अवघे दिवस बरे ॥ कोणत्या दिवसांत तर अम्हीं काम करूं ये ॥छ॥ अणीक कोणत्या दिवसांत

अम्हांस वाईट प्राप्त झालें तर ॥ तें वाईट त्या दिवसांबद्दल झालें नाहीं ॥ पण अणीक कोणत्या कारणावरुन आलें म्हणुन सांगावें ॥ छ ॥ म्हणजे माणुसाच्या वाईट गुणानें ॥ पापानें अणीक वेवेगळच्यां कारणाबद्दल झालें ॥ छ ॥ येक उपमा सांगतों ॥ येक माणुस शुक्रवार दिवशीं सकाळीं रीणदाराजवळ देणें मागायास गेला ॥ देणेकारास राग येउन ॥ त्याला शीव्या देऊन मारीलें ॥ देणें फारीक केलें नाहीं म्हणून ॥ छ ॥ त्याच दिवशीं सकाळीं अणीक कोण येक माणुस रीणदारा-जवळ देणें मागायास गेला ॥ त्यास देणेंकार [ने] संतोषान पैके देऊन धाडुन दिलें ॥ छ ॥ हें दिवसाचें गुण न्हवे ॥ पण माणुसाच्या गुणा समांदाचे अंतर ॥ दिवस अवघे सारीखे ॥ छ ॥ काळ तैसेंच येक थंडीचे ॥ येक वाऱ्याचें ॥ येक उनाचें ॥ छ ॥ तैसेंच आदित्यवार दिवस बरा ॥ म्हणजे स्वामी ईतुकें रचुन थांबला म्हणुन ॥ आदीत्यवार दिवशीं कामधाम कष्ट ना करावें ॥ सर्वेश्वरास मान देयावें ॥ स्वामी (ने) अपुल्या मानतुबाबदल ॥ आदीत्यवार दिवशीं कष्ट करूं नये म्हणुन सांगीतलें ॥ छ ॥ अणीक स्वामी सातव्या दिवशीं थांबला म्हणुन ऐकतोस तदवां ॥ सत्यवंत देवाला साही दिवसांमधें कष्ट मशागत आलें म्हणुन चींतु नये ॥ छ ॥ स्वामी कोणते काम करायाला कदवांहीं टणकत नाहीं ॥ त्याला कंटाळा येणार नाहीं ॥ छ ॥ सातव्या दिवशीं थांबला म्हणुन ऐकतोस तर ॥ काहीं करी नास्तां उगाच आहे म्हणुन विचारुं नको ॥ छ ॥ थांबला ॥ म्हणजे परलोकाची भुलोकाश्रीष्टी संपादिली ॥ अणीक रचीलें तें सर्वदां रोज रोज प्रतिपाळुन आहे ॥ नाहींतर परलोक भुलोक अवघें नाहीसें होईल ॥ छ छ ॥

॥ पांचवें तेज ॥

॥ आदिपुरुषाचें वरचील वर्तमान दाखवीतें ॥ छ ॥

दुसऱ्या भागाच्या पैल्या तेजांत सर्वेश्वर सकळांस आदिकारण होउन ॥ अदीं परलोक ॥ भुलोक रचुन ॥ परमंडळावर आगणीत निराकार वस्ता ॥ म्हणजे देवदुत रचिलीया म्हणुन ॥ त्या देवदुतांमधें लै सर्वेश्वराखालीं राहुन ॥ पुण्ये करून मोक्षास पावले म्हणुन ॥ त्यांबद्दल माणुसास बहु उपकार येत्यात म्हणुन ॥ अणीक त्या त्या देवदुतांमधें बहुत सर्वेश्वरास मान देईना होउन ॥ त्या पापा-बदल सर्वेश्वरानें त्याला नरकांत घातलें म्हणुन ॥ ही भुतें माणुसांस मोक्षास जाई नाहींसें सदा विघ्न करीत्यात म्हणुन सांगीतलें ॥ छ ॥ दुसऱ्या तेजांत सर्वेश्वरान साहा दिवसामधें अवघीया वस्ता रचिलीया म्हणून सांगीतलें कीं ह्या पांचव्या तेजांस आदी पुरुशाचें ॥ आदी आस्त्रीचें वरचील वर्तमान सांगावें ॥ छ ॥

अनुक्रमणिका

सर्वेश्वरा (नें) माणुस रचुन ॥ त्याला भुलोकाचा धणी केला कीं तर ईतुका उपकार ना पुरे होउन ॥ त्याला अणीक त्याच्या पुत्र फळांला पीडीन पीडी च्यार देवदानें दिलीं ॥ छ ॥ पैलें देवदान सर्वेश्वराचें इष्ट ॥ म्हणजे देव ईष्ट ॥छ॥ वरचील तींनी देवदानाहून थोर ॥ माणुसांस देवाचें ईष्ट झाल्याउपरं ॥ ह्याहुन त्याला कोण बरवें आदीक नाहीं ॥ छ ॥ ह्या देवदानावीण सर्वेश्वराला माणुसांवर प्रीती येणार नाहीं ॥ पण देव इष्ट नाहीं तर ॥ त्यांवर दावा ठेउन आहे ॥ त्याच्या आत्म्यांत म्हापाप आहे म्हणुन ॥ ह्यां दोनमधें आत्म्यास येक चुकत नाहीं ॥ अखंडीत पुन्ये तर ॥ अखंडीत पापतर ॥ म्हणजे म्हापाप ॥छ॥ अखंडीत पुन्ये आहे तर ॥ देवाचें ईष्ट आहे ॥ त्या आत्म्यावर देवाची प्रीती आहे ॥ अखंडीत पाप आहे तर ॥ त्या आत्म्यावर देवाचा दावा आहे ॥ छ ॥ हें आदी देवदान अवघ्यां पुंण्याला ग्नान बुन्याद होउन आहे ॥ माणुस मोक्षास जायाला नीज मार्ग ॥ देव ईष्टावीण माणुसाच्यान मोक्षास जावत नाहीं ॥ छ ॥ तुला येक उपमा सांगतों ॥ कोण येक माणुसाला रायाचें ईष्ट आहे तर ॥ त्याला राजा बगुन ॥ त्यावर संतोष होईल ॥ अणी ॥ तो रायाच्या संन्मुखीं जायाला आवगड नास्तां ॥ त्याचें इष्ट वाट झाली ॥ छ ॥ दुसरें देवदान माणुसास दुःख नाहीं होउन राहायाला ॥ छ ॥ त्या देवदानाची महीमा तुला बरें करुन समजायाला ॥ ह्या भुलोकांत आहे ईतुकीं दुखणें ॥ कष्ट ॥ नष्ट ॥ धंदाकाम ॥ झगडे ॥ राजीक अवघें वाईटपण् आठव करी ॥ छ ॥ हें दुसरें देवदान असलें तर ॥ ईतुक्या वाईटपणा मधें रजमात्र माणुसास लागणार नाहीं ॥ पण अवघें माणुसाला सुख होईल ॥ छ ॥ तीसरें देवदान ॥ माणुसामर ना होयाला ॥छ॥ म्हणजे ॥ माणुस सर्वेश्वरावर प्रीती होउन ॥ त्याला नेमून पुजा ॥ नमस्कार ॥ भंजन ॥ अणीक पुण्ये करून ॥ भुलोकांत राह्याला ॥ जीतुकें काळ राहायास मन आलें ॥ राहुन ॥ त्याउपर सर्वेश्वरास बगायाला मन येईल तदवां ॥ सर्वेश्वरास वीनंती करून ॥ सर्वेश्वराच्या मनासारीखें शरीर देखील मोक्षास जाणार होता ॥ छ ॥ चौतें देवदान ॥ अवघीं जीवंत माणुसाखालीं राहुन ॥ अपण सांगतों तैसेंच करून राहायाला ॥ छ ॥ म्हणजे जे हती ॥ वाग ॥ शींव ॥ सर्प ॥ अणीक आहेत ईतुकीं जीवंत माणुसाला वाईट करीनास्तां ॥ ये तर ॥ जा तर ॥ माणुसान सांगीतलें तैसेंच करणार होतीं ॥ छ ॥ अणीक आशा राग मनाखालीं राहातील ॥ छ ॥ म्हणजे माणुसाला येका वस्तुवर कितुकें आशा राग बुधी प्रमाणी येयास मन आलें ॥ ईतुकें मात्र येणार होतें ॥ छ ॥ स्वामीयाने आदी पुरुषाला ॥ आदी आस्त्रीला ॥ त्याच्या संततीला पीडीने पीडी वीली ह्या उपकारांची महीमा ना पुरे

होउन ।। येक अपरूप मळचांत घरवंस न राहीसें केलें ॥ छ ॥ त्या मळयात तुज्यान कौतुकीया अपरूप चांगलीया वस्ता चौंतुं ये ।। होतीया ॥ छ ॥ पाणीयाचा झरा अपरूप त्यांतुन चारी नद्या भुलोकामधें व्हावयास ॥ पुषपें ।। पांखरें ॥ वेवेगळीया अपरूप जीनसाचीं चांगलीं झाडें ॥ छ ॥ त्यांमधें समस्तांहुन दोनी अपरूप ।। येक जीवाचें ॥ म्हणजे त्याचें फळ कोणी खादलें ।। त्याला मरण नाहीं ॥ येक वाईट बरें जाणवायाचें ॥ म्हणजे कोणी त्या झाडाचें फळ खादलें ॥ त्याला वाईट बरें कळल ॥ छ ।। ईतुकीं देवदानें ।। ईतुके उपकार सर्वेश्वराने माणुसास करून ॥ त्यास भुलोकाची साहेबीक देउन ॥ त्याला अणी धणी आहे म्हणुन समजायाला ॥ म्हणजे सर्वेश्वर ।। असल्या सर्वेश्वर सत्यवंत देवाच्या बंदणाखालीं राह्याला लक्षण ।। जाणवायाच्या झाडाचें फळ मात्र खाउं नको ॥ खादलें तर मराल म्हणुन ईशारत करून सांगीतलें ॥ छ छ छ

।। साहावें तेज ।।

।। जें देवान आदि पुरुषाला फळ खाउ नको म्हणुन सांगीतलें ।। तें खादलें म्हणुन वर्तमान दाखवीतें ।। ।। ।।

पांचव्या तेजांत स्वामीयाने माणुसाला च्यार देवदानें दिलीं म्हणुन ॥ त्याला येका अपरूप सुखाच्या मळचांत घरवंसन राहीसें करुन ॥ येक झाडाचें फळ खाउं नको म्हणुन आडवीले तें खादलें तर ॥ मराल म्हणुन ईशारत केलें म्हणुन सांगीतलें कीं ॥ छ ॥ तर माणुसाला सर्वेश्वराने आडवीलें तें झाडाचे फळ खादलें ॥ छ ॥ म्हणजे ह्या दुसऱ्या भागाच्या पैल्या तेजांत ॥ सर्वेश्वराने परलोकीं आगणीत नीराकार वस्ता रचिलीया म्हणुन ॥ त्यांमधें पापावदल सर्वेश्वराने बहुत नरकात टाकीले म्हणुनं ॥ त्यांचें नांव भूत म्हणुन सांगीतलें कीं ।। तर तीं भुतें सर्वेश्वरावर ।। अणीक माणुसांवर दावा ठेउन ।। माणुस मोक्षास जाईना होयाला उपाय तंत्र केले ॥ छ ।। म्हणजे भूलोकाच्या आरंभी सर्पाचे आकार घेउन ॥ सुखाच्या मळचांत रीघुन ॥ अम्हांचीया आदिमाये येवेजवळ बोलुन ॥ सर्वेश्वराने ह्या मुळयाच्या झाडाचीं फळें अवघीं तुम्हांस खाऊं नको म्हणुन आडवीलें कां म्हणुन पुसलें ॥ छ ॥ तदवां येव आस्त्री ।। सर्वेश्वराने आम्हांस अवघीं फळें खायास दिलीं ॥ वाईट बरें जाणवायाच्या झाडाचे फळ मात्र खाउ नको ॥ खादलें तर मराल म्हणुन ॥ ईशारत करून सांगीतलें ॥ म्हणुन आस्त्रीन सर्पास जाब दीलें ॥ छ ॥ तदवां भुताने तिला सांगीतलें ॥ तैसें न्हवे ।। तुम्ही खादलें तर मरणार नाहीं ॥ पण वाईट बरें जाणुन देवासारीखें होयाल ।। छ ।। हें सर्वेश्वर जाणुन ॥ तुम्हांस खाउं नको म्हणुन सांगीतलें ॥

तुम्ही खावा म्हणुन आदि मातेला सर्पाने प्रतिउत्तर देउन सांगीतलें ॥ छ ॥ तदवां आदि आस्त्री फळ बगुन ॥ तीला बहु बरें दिसलें म्हणुन ॥ हातानें तोडुन ॥ खादलें ॥ अणीक आदी पुरुषाला न्हेउन खायास दिलें ॥ त्यानें खादलें ॥ छ ॥ तदवां दोग जणाचे डोळे उगडे झालें ॥ सर्वेश्वराचें फरमाण मोडुन पापांत पडले म्हणुन वळखीलें ॥ छ ॥ मग लाज दिसुन ॥ थ्यान पळुन जाउन ॥ येका झाडाखाली लपले ॥ अणीक झाडाचीं पानें घेउन शरीर झाकीलें ॥ छ ॥ म्हणजे पापाच्या अदीं लाज नास्तां ॥ कपट ना होउन बाळकासारीखें होतें ॥ छ ॥ म्हणुन शरीर झांकी नास्तां होते मग सर्वेश्वराचे त्यास पातकाचे प्राश्चित दिलें तदवा पानें टाकून ॥ मुर्खाच्या कातडयानें आंगी करूं सांगीतलें ॥ ते पातका कुर्तीं मुख सारीखे झाले ॥ छ छ छ

॥ सातवें तेज ॥

॥ तें सर्वेश्वरान आदि पुरुषाला ॥ आदी मातेला पापाबद्दल शास्ती दिली ॥ ॥ त्याचें वर्तमान सांगुन दाखवीतें ॥ छ ॥

आदी पुरुशाने देवाचें फरमाण मोडील्या उपर ॥ त्या सर्वेश्वर (ने) बोलाउन ॥ अम्ही आडवीलें फळ खाउं नको म्हणुन सांगीतलें कीं ॥ तर कां खादलें म्हणुन पुसलें ॥ छ ॥ तदवां आदांव पुरुषान ॥ स्वामी तुम्ही दीलीया तीया आस्त्रीनें फळ अम्हांस खायास दिलें ॥ अम्ही खादलें ॥ म्हणुन सांगुन ॥ सर्वेश्वराला प्रति उत्तर दिलें ॥ छ ॥ तदवां स्वामी येव मातेस बगुन ॥ फळ कीं खादलें म्हणुन पुसलें ॥ छ ॥ सर्पानें मला ठकवीलें ॥ म्हणुन खादलें ॥ आदी आस्त्रीने सर्वेश्वराला जाब दीलें ॥ छ ॥ तदवां स्वामीयानें तीला सांगीतलें ॥ तर तुजें कष्ट अम्ही घाडवीन ॥ दुःखींन बाळंत होशील ॥ दादुल्या खालीं राहशील म्हणुन प्राथश्चीत दिलें ॥छ॥ ह्यावर अणीक शास्ती सांगीतलें ॥छ॥ ह्या उपर आणि पुरुषाला बगुन ॥ तुजीया आस्त्रीयेची बुधी ऐकुन ॥ अम्हीं जें फळ खाउं नको म्हणुन सांगीतलें ॥ तें त्वां खादलें ॥ म्हणुन धंदा काम करशील ॥ तुझया तोंडाच्या घामान तुझें भोजन जेवशील ॥ भोईतुजा धंदाकामामधें वाईट होऊन ॥ भोई तुला कां रे देईल ॥ अम्हीं तुजें शरीर मातीन नीपजवीलें कीं ॥ तर तूं माती होशील ॥ म्हणुन सर्वेश्वरान आदी पुरुषाला पापाबद्दल शास्ती देऊन श्रापिला ॥ अणीक सुखाच्या मळयांतुन बाहीर घातला ॥ ॥ छ ॥ ह्यावर सत्यवंत देवान त्याला दिलीं होतीं च्यारी देवदानें ॥ म्हणजे सर्वेश्वराचें इष्ट ॥ दुःख मरण ना होयाला ॥ अवघ्या भुलोकाची जीवंत अपणाखाली राहयाला ॥ आशा कोप





बुधीखाली राहयाला ।। च्यारी देवदानें अवघीं गमावीलीं ।। छ ।। म्हणजे पापाबद्दल सर्वेश्वराचें ईष्ट आत्मा सांडुन ।। मोक्षांत रीघ नाहीं ।। होउन नरकाला प्राप्ती झाला ।। अवघें बरवें बाहीर पडलें ।। छ ।। तर बरें करुन बग ।। येकाच पापाचे बीख कीतुकें आहे ।। अणीक पापाचें भें आंतःकर्णांत ठेउन ।। सर्वेश्वराचें ईष्ट कदवांहीं ।। भुलोकाची आशा पुरवायाला सांडुं नको ।। हें वाईट काम अवघें भुतान सर्पाचें रूप घेउन ।। सारा माणुसांची जाती नासायाला केलें ।। छ ।। भुताला अणीक कामचिंता नाहीं ।। म्हणुन सदा माणुस पापांत पडायाला वेवेगळे उपाव तंत्र करीतें ।। छ ।। म्हणजे सर्वेश्वराने देवदुतांस रचीले तदवां ।। छ ।। त्यांला थोर ग्यान ।। बळ प्रकाश स्वभावीं दीलें ।। स्वभावीं जीतुकें दिलें ।। तें पापाबद्दल काडीलें नाहीं ।।छ।। कोण त्या वस्तुस जें बरवें सुभावीं सर्वेश्वरानें दीलें ।। तें काडील नाहीं ।। सुभावीं वस्तुस आहे बरवें काडीलें तर वस्त नव्हें ।। छ ।। म्हणजे माणुसांच्या आत्म्यास याद ।। मती ।। खुशी अपूल्या सुभावाने आहेत ।। छ ।। ह्या तीनी आंतुलें येक काडीलें तर ।। माणुसाचा आत्मा न्हवे ।। जी सर्वेश्वराने वस्त केली ।। ती नाहीसें करूं ये ।। पण सुभावीं तीया वस्तुस आहे बरवें काडीलें तर ।। अदीं होती वस्त ती सांगवत नाही ।। वस्त न्हवे ।। छ ।। तैसेंच तैसेंच जें बरवें सर्वेश्वरान स्वाभाविंदेवदुतांस दिले ।। पापावरउन भुज झाल्या उपर ।। तें काडीलें नाहीं ।। छ ।। तुला येक उपमा सांगतों ।। कोण येक पात्छाला अपल्या दलवायाने थोर द्रोग केलें ।। म्हणुन त्याचें ग्रस्ताई सारें काढुन ।। त्याला बंदखानींत घातला ।। छ ।। तो दळवाई थोर बुधीवंत ।। सामर्थ ।। बळीष्ट होता ।। हें आपलें सुभाव बरवें ।। वरचील बरवें अवघें काडीलें ।। सुभाव बरवे काडवत नाहीं ।। छ ।। तैसेंच भुताच्या कार्यामधें सर्वेश्वराने केलें म्हणुन चितावें ।। छ ।। तें अवघें बुधी ।। बळ ।। प्रकारा अणीक सुभावबरवें माणुसाच्या नष्टाला भुत लावीतें ।। छ ।। पण ह्या बद्दल भुताला काहीं संतोष येणार नाहीं ।। माणुसास नष्ट आलें तर पुरे ।। छ ।। आतां कोण येक माणुस सांगेल ।। अम्हांच्या आदी पुरुशाने पाप केलें ।। तर अम्हीं त्याची शास्ती भोगावी कां ।। छ ।। हें तुला समजायास येक उपमा सांगतो ।। छ ।। थोर झाडाचें मूळ नासल्या उपरी ।। त्याच्या खांद्या ।। पानें फळें अवघीं नासत्यात कीं ।। तर आदी पुरुष समस्तां माणुसाचें मुळ ।। समस्तां माणुसांचें मन त्याच्या मनांत सर्वेश्वरानें ठेवीलें ।। छ ।। म्हणजे जर तुं आदीपुरुषा ।। अम्हीं तुला सांगतों तें करतोस ।। तर इतुकें देवदानें ।। सुख तुला ।। तुज्या पुत्रफळाला पीडीन पीडी देतों ।। करी नां तर ।। तुला नाहीं ।। त्यांस नाहीं म्हणुन सर्वेश्वरानें ह्या प्रकारी त्याला देवदानें ।। सुख दिलें ।। छ ।। सर्वश्वरानें सांगीतले तैसेंच केलें

नाहीं ॥ तीं देवदानें ॥ अणीक सुख आदी पुरुषाला ॥ अणीक त्याच्या पुत्र संततीला ॥ कोणास राहीलें नाहीं ॥ छ ॥ म्हणुन आदीपुरुषाने केल्यां कर्मपापाचें डाग ॥ अणीक शास्ती अपल्यां पुत्र फळांला जन्मपाप झालें ॥ अणीक जइसें पुत्र बापाचें देणें नीती प्रमाणी फारीक करीत्यात ॥ तैसेंच' अम्ही समस्त माणुस आदी पुरुषाचें देणें नीती प्रमाणी फारीक करितों ॥ छ सर्वेश्वरानें सांगीतले त्यानें केलें तर ॥ अम्हीं तैसेंच ईतुकें त्याचें वर भोगणार होतों ॥ छ छ छ

॥ आठवें तेज ॥

॥ जगबुडाचें वर्तमान दाखवीतें ॥

आदि पुरुष आदी आस्त्री पापा कृर्ती सत्यवंत देवाचे वैरी होउन ॥ सुखाचा मळा सांडुन ॥ बाहीर निघाल्या उपर ॥ त्याचे पुत्र संतती आगणीत पीडी झाल्या उपर ॥ भुलोकांत माणुसें भरले ॥ छ ॥ बहुकाळ गेल्या उपर माणुस बहुपापा कृर्ती नासले ॥ छ ॥ म्हणुन माणसें अणीक त्याच्या चाकरीला जीतुकी जीव होती ईतुकें नासायाला सर्वेश्वरास मन आलें ॥ छ ॥ ह्याबद्दल नोये पुन्यादीकाला सर्वेश्वराने अपण भुलोक नासायाला जगबुड धाडीन म्हणुन सांगितलें ॥ छ ॥ म्हणुन लाकडाचा येक थोर पेटारा करायास सांगीतलें ॥ छ ॥ म्हणजे पेटारा तीनशें ३०० गजाची लांबी ५० पन्नास गजाचें रुंद ॥ ३० तीस गज उंच ॥ त्यांत कोठड्या ॥ अणीक दार करं सांगीतलें ॥ छ ॥ सर्वेश्वराने नेमील्या प्रमाणी ॥ त्यांत नोये पुरुष ॥ त्याची आस्त्री ॥ तीग जण लेंक ॥ लेंकाचीया तीगी जणी स्त्रीया ॥ म्हणजे आठ जण रीगायाला सांगीतले ॥ अणीक मोन जातीच्या जातिमधें सुद ॥ येक येका जीनसाचे दादुले सात ॥ बाईका सात ॥ अणीक हीण जिनसाचे दोनी दादुला ॥ अणीक बाईकु ॥ नासना होयाला अपणाजवळ पेटात ठेवं सांगीतलें ॥ छ ॥ अपणास ॥ अणी साऱ्या जीवांस खायास होतें तें ठेवायास सांगीतलें ॥ छ ॥ पुंण्यादीक नोये पुरुषाने ॥ जैसें सर्वेश्वराने त्याला सांगीतलें ॥ तैसें केलें ॥ छ ॥ सर्वेश्वराने नेमीलें काळ आलें तदवां थोर पाउस रात्री अणीक दिवस पडुं लागला ॥ भुलोक बुडालें ॥ पाणी उंच परवतावर पंधरा गज चढले ॥ छ ॥ कुळजीव बुडुन मेलीं ॥ पेटाऱ्यांत उतरले ते वेगळे करून ॥ छ ॥ चाळीस दिवस ॥ चाळीस रात्री उस्वास घेई नास्तां थोर पाउस पडला ॥ छ ॥ येकशें पंनास ॥ १५० रोज गेल्या उपर अवघा पाउस थांबला ॥ अणीक पाणी आटुं लागलें म्हणुन पेटारा अरमेनीये म्हणायाच्या मुलकाच्या डोंगरावर लागला ॥ छ ॥ नोये पुरुषाने चाळीसाव्या दिवशी म्हांर कावळा अणीक खबुत्र सोडीलीं ॥ पाणी आटलें कीं नाहीं म्हणुन बगायाला ॥ छ ॥ खबुत्रास उतरायाला वृक्ष नाहीं मेळलें ॥ म्हणुन दुसऱ्याने

परतुन आलें ॥ नोये(ने) त्याला हात घालुन पेटांत ठेवविलें ॥ छ ॥ अणींक सात दीवसां उपरांये दुसऱ्यान खबुत्र सोडींलें ॥ तें सांज वेळी उलीव म्हणायाच्या तेलाच्या झाडाचा ढाळा चंचीत धरून पेटांत आलें ॥ छ ॥ तदवां पाणी आटलें म्हणुन नोये पीत्याला कळलें ॥ छ ॥ अणीक सात दिवस थांबुन ॥ तीसऱ्यान खबुत्र सोडीलें ॥ तें परतुन आलें नाहीं ॥ छ ॥ तदवां सर्वेश्वरान नोये पुरुषाला बोलाउन ॥ भुलोकामधें उतरायास सांगितलें ॥ छ ॥ तर नोये अवघीं जीवंत देखील पेटारा सोडन ॥ स्वामीयाने सांगीतलें तसेंच भोईवर उतरलीं ॥ छ ॥ तेथें देवारा करून ॥ सर्वेश्वराला आर्गा देउन पुजा केली ॥ छ ॥ सत्यवंत देवाला बहु संतोष झालें ॥ छ ॥ माणुस जाति ॥ आणीक अवघीं जीवंत भुलोकामधें उतरून वर्तायास स्वामीयानें आशीर्वाद देउन सांगीतलें ॥ छ ॥ तसेंच त्यां आठ जणांवर उन ॥ अणीक त्यां जीवंतावरून ॥ सर्वेश्वराचा आशीर्वाद त्यांस लागला म्हणून ॥ अम्हीं आतां भुलोकांत माणुसें ॥ आणीक जीवंत बगतो तसेंच दुसऱ्याने भुलोक भरलें ॥ छ ॥ त्या उपर सर्वेश्वरानें भुलोकास ॥ आणींक जगबुड धाडीना म्हणून सांगुन ॥ ह्या वचनाचा भरवंसा स्थीर होयाला ॥ आभाळामधें लक्षण होयाला ॥ धणु ठेउं म्हणुन नोये पुरुषाला सांगितलें ॥ छ छ छ ॥

॥ णौवें तेज ॥

॥ जाती ॥ वर्ण ॥ आणीक भाशांचें अंतर दाखवीतें ॥

जगबुड गेल्या उपर भुलोकांत माणुसें ॥ अणीक जीवंत सर्वेश्वराच्या आशीर्वादानें दुसऱ्यान भरलीं ॥ छ ॥ आतां कोण येका बुधीवंतास संधेह येईल ॥ छ ॥ म्हणजे कसें करून समस्त माणुसें येकाच बापाचे ॥ येकीच मायेचे पुत्र होउन ॥ ईतुकीया वेवेगळीया जाती ॥ वेवेगळे वर्ण ॥ अणीक वेवेगळें भाशास्त्र झालीं ॥ छ ॥ जातीची खबर ॥ पैल्या भागात दाहाव्या ॥ अणीक अकराव्या तेजांत सांगीतली ॥ म्हणुन येथें काहीं नवें सांगायास गर्ज नाही ॥ छ ॥ वेवेगळे वर्ण तर त्या त्या मुलकाच्या थंड ॥ उष्ठ या सारीखें आलें ॥ छ ॥ वेवेगळें भाशास्त्र हांकाराबदल आलें ॥ छ ॥ म्हणजे अदीं समस्तां माणुसांस आदीबापाची ॥ आदी आस्त्रीयेची येकीच बोली साऱ्या भुलोकामधें होती ॥ छ ॥ जगबुड झाल्या उपर माणुसें दुसऱ्याने उदंड वर्तलें ॥ छ ॥ म्हणुन येकाच मुलकांत दिवस काडवना झालें ॥ छ ॥ भुलोकामधें वेवेगळ्या मुलकांत दिवस काडायाला जाण्याच्या अदीं ॥ त्याचें नांव थोर होयाला ॥ बाबीलोनीये म्हणायाच्या येका मुलकाच्या जाग्यावर ॥ परमंडळी पावे परीयंत्र येक गोपुर बांधायाला समस्तांस येक बुधी झाली ॥ छ ॥

तदवां परीयंत्र समस्तांस येकच भाशास्त्र होतें ॥ गोपुर बांधु लागले ॥ लै उंच बधीत आस्तां ॥ त्यामधें सर्वेश्वराला माणुसांचा हांकार बगुन ॥ त्यास काहीं मारीनास्तां त्यांचा हाकार टाकायाला वेवेगळचा भाशास्त्राची बुधी दिली ॥ म्हणुन येकानें पाणी मागीतलें तर ॥ अणीक जण धोंडा आणीत होता ॥ येकाने चुना मागीतला तर ॥ येक पाणी देत होता ॥ म्हणुन येक येकाचे भाशास्त्र कळनास्तां ॥ त्यांमधें गलबल झाला ॥ छ ॥ आरंभलें तें गोपुर संपादवनां झालें ॥छ ॥ ह्याबदल येकयेक भाशाचे माणुसें होते ते ॥ समस्त मेळुन येक मुलकांत वांचायास गेले ॥ छ ॥ म्हणुन वेवेगळीया भाशा बदल ॥ वेवेगळचा वर्णा कृतीं माणुसें वेवेगळचा जातीचे होणार नाहीत ॥ पण लोकाचाराप्रमाणी वेवेगळचा उदीमाबदल वेवेगळी जाति झाली ॥छ॥ म्हणजे कानडचा माणुसांमधे समस्तास येकच वर्ण येकीच बोली ॥ जाती तर वेवेगळीया आहेता ॥ छ ॥ म्हणजे येक ब्राह्मणाची ॥ येक वोकल मकळाची ॥ अणीक वरकड जाति भाशास्त्रामधें ॥ तैसेंच वरकड चिंतावें ॥ छ ॥ ह्यात तुला येक बुधी समजायास सांगतो ॥ गर्व समस्तां वाईटपणाचें मुळ ॥ गर्वाबदल देवदुत नरकात पडुन भूत झाले ॥ गर्वाबदल आदि पुरुष सर्वेश्वराचें फरमाण मोडुन ॥ च्यारी देवदानें अणीक सुखाचा मळा सांडुन गेला ॥ त्याच हांकाराच्या पापाबदल त्यो ॥ अणीक त्याचे पुत्र अवघे सर्व कष्ट भोगत्यात ॥ तैसेंच हांकाराबदल अवघे माणुसें येकी भाशेचे अस्तां ॥ समस्तांस वेवेगळे भाशास्त्र झालें ॥ छ ॥ समस्त मोनजातीची ॥ कोणत्या मुलकाची तर ॥ येकयेक जातीची सुभावीं येकी बोली ॥ छ ॥ म्हणजे कोणत्या मुलकाचे बैल ॥ घोडे तर ॥ अवघे येक जातीचे ॥ अणीक बोलीचे सुभावीं ॥ छ ॥ माणुसें मात्र हांकाराबदल स्वभाव भाशास्त्र मधें राहिले नाहींत ॥ म्हणजे आदि पीत्या आदि मायेचें ॥ छ ॥ तर हांकाराचें वीख बरवे करून बग ॥ अणीक त्यावर दावा ठेउन ॥ हाकार करूं नको ॥ हांकार वाईट पणाचें आदी मुळ म्हणुन ॥ माणुसें लौकीक आचारा कृतीं ॥ वेवेगळी जाती झाले तर ॥ स्वभावी येक जातीचे ॥ म्हणुन येकयेकावरी सारीखी प्रीती असावी ॥ येक आदी पुरुषाचे पुत्र म्हणुन ॥ छ छ छ





प्रा. प्र. रा. दामले

गांधीजींचे अनुयायी

गांधीजींसारखा असामान्य नेता आपणामध्ये तीस वर्षे कार्य करून गेला परंतु आजचे आपले जीवनात त्यांच्या शिकवणुकीचा मागमूसही दिसत नाही. या परिस्थितीचा विचार करता मनात येते की गांधींची भूमिका, व मते ज्यांना पसंत नाही व नव्हती त्यांचा विचार सोडला तरी ज्यांना गांधींचे अनुयायी म्हणतात व जे आपणास तसे समजतात ते काय करू शकले व शकले नाहीत हे प्रथम पाहण्यासारखे आहे. प्रस्तुत लेखात तो प्रयत्न केला आहे.

प्रस्तुत लेखात गांधीजींचे निधनानंतर त्यांचे अनुयायी म्हणविणाऱ्या अधिकारपदावर असलेल्या व नसलेल्या व्यक्तीपैकी काही प्रमुख व्यक्तींविषयी थोडक्यात विवेचन करणार आहे. राज्यकारभाराची जबाबदारी असूनही पं. जवाहरलाल हे गांधींच्या मानवतावादाचे खरे पुरस्कर्ते होते. व राहिले. जवाहरलाल यांमध्ये गांधींचे मनुष्यस्वभावाचे ज्ञान नव्हते व गांधींच्या विचार-सरणीचा एक भाग त्यांस कधीच नीट समजला नाही. तो भाग म्हणजे खरा मानवतावाद हा साधेपणा व विकेंद्रीकरण ही साधने उपयोगात आणली तरच सुफल होईल. हे जवाहरलालनी कधी नीट ओळखले नाही. स्वराज्यप्राप्तीनंतर राजकीय संस्था म्हणून काँग्रेस बरखास्त करावी असे गांधी का म्हणत हेही जवाहरलाल यांस समजले नाही. 'फेर ना फेर' वादांत जवाहरलाल कौंसिल प्रवेशाविरुद्ध होते पण त्यातील गांधींची मूलभूत भूमिका समजावून न घेतल्यामुळे स्वराज्यानंतरही सत्तेच्या स्वीकारात फार मोठा धोका आहे हे ते विसरले. परिणामी काँग्रेसपक्ष म्हणजेच देश असे समजून भल्याबुऱ्या मार्गांनी काँग्रेसची प्रतिष्ठा व सामर्थ्य टिकवण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. व अनेक अप्रामाणिक व स्वार्थसाधू लोकांचा केवळ ते काँग्रेसमध्ये होते म्हणून पाठपुरावा केला. आंतरदेशीय राजकारणात जवाहरलालनी मुख्यतः गांधींची भूमिका स्वीकारली इतकेच नव्हे तर याबाबत व आर्थिक नियोजनाबाबत गांधीजीपेक्षाही प्रगत भूमिका त्यांची होती. परंतु मनुष्यस्वभावाचे चाणाक्षपणे निरीक्षण त्यांना कधीच करता आले

अनुक्रमणिका

नाही व त्यामुळे त्यांना यश मिळू शकले नाही. सरदार वल्लभभाई व नेहरू हे दोघे एकमेकास पूरक होते व काही अर्थी वल्लभभाई हे गांधींचे सर्वांत जवळचे असे सहकारी व साहाय्यक होते. गांधीजींच्या राजकीय क्षेत्रातील यशात त्यांचा मोठा वाटा होता परंतु गांधींची वैशिष्टयपूर्ण शिकवण व दृष्टिकोन ही वल्लभभाईंना विशेष किंवा पूर्णतः पटली असे कधीच झाले नाही. स्वराज्यस्थापनेनंतर सहा महिन्यात गांधीजींचे निधन झाले. जर ते अधिक जगते तर वल्लभभाईंचे व त्यांचे मतभेद निकरावर आले असते असा संभव होता. देशाच्या हिताच्या दृष्टीने वल्लभभाईंची कामगिरी बहुमोल ठरली व ठरली असती आणि ते पं. जवाहरलाल यांच्या अर्थी गांधीवादी नसले तरी गांधीजींच्या शिकवणुकीतील सत्य ते आपल्या व्यवहारवादात पुष्कळसे सामावून घेत. राजेंद्रप्रसाद, मौलाना आझाद, राजाजी ही गांधीवादी मंडळी नेहरू पटेल यांच्या मानाने दुय्यम स्थानावर राहिली व राजाजींनी तर पुढे आपला पक्षही बदलला. कांग्रेस पक्षात राहिलेले व अधिकारपदीं असलेले कांग्रेसचे इतर पुढारी यांच्याबद्दल सामान्यतः असे म्हणता येईल की गांधीजींच्या शिकवणीच्या कोठच्याही महत्त्वाच्या भागावर त्यांचा खरा विश्वास नव्हता व नाही. इंदिरा गांधी यांची कर्तबगारी वादातीत आहे. परंतु साधनाची शूचिता व निःस्वार्थपणे केलेली गरीबाची कणव ही त्यास खरोखर कितपत मंजूर आहे ते सांगता येत नाही. अशा घटना घडल्या व घडत आहेत.

कांग्रेस पक्ष सोडून पण आपण गांधीवादी आहोत असे म्हणवणाऱ्या अनेक नेत्यांनी समाजवादी पक्षात कार्य केले. त्यातील कांही-उदाहरणार्थ डॉ. लोहिया, नाथ पै, एस्. एम्. जोशी हे प्रामाणिक व ध्येयवादी आहेत परंतु राजकीय पक्ष म्हणून व्यवहार किंवा ध्येयवाद यांतील कशाचीही घट्ट पकड नसल्याने या पक्षाची सतत वाताहत झाली व होत आहे. शिवाय त्यांच्यातल्या अनेकांचा बुद्धिवाद उथळ व पुस्तकी असल्यामुळे ते जनतेपासून दूर दूर चालले आहेत. व राज्यकर्त्या पक्षावर टीका करणे व निवडणुकीच्या वेळी जमेल त्या पक्षाशी एकजूट करणे व तीही अयशस्वीपणे, एवढेच त्यांचे हातून झाले. या मंडळींना खरोखर समजूतच नाही याचे एक उदाहरण त्यांनी सामान्यतः सतत जोपासलेला साम्यवादाचा कडवा विरोध. गांधी साम्यवादी नव्हते हे खरे आहे परंतु ते त्याअर्थी समाजवादी नव्हते म्हणजे आपणास ते तसे म्हणून घेत नसत. परंतु गांधीना काय पाहिजे होते याचा विचार केला तर ते अनेक बाबतीत साम्यवाद्यांच्याही पुढे होते असे म्हणावे लागेल.

राजकारणाचे बाहेर राहून गांधीजींचे कार्य पुढे चालविण्याचा अनेकांनी प्रयत्न केला. त्यात मुख्यतः विनोबा व जयप्रकाश यांचा समावेश होतो. या दोघांपुरतेच बोलावयाचे तर गांधींची मूलभूत भूमिका त्यांना समजली असून पटली आहे व अधिकारपद, संपत्ती यांचा लोभ सामान्य अर्थी त्यांस नाही हे सर्वास मान्य होण्यासारखे आहे. परंतु ते जे कार्य करू शकले व करण्याची शक्यता दिसते ते प्रायः प्रतीकात्मकच आहे असे म्हटले पाहिजे. भूदानाचा बोलबाला पुष्कळ झाला असला तरी जमिनी-विषयक असलेली विषमता व लक्षावधी लोकांची त्या बाबतीत होत असणारी फसवणूक त्याने फारशी कमी झाली असे म्हणता येणार नाही. शासनाने या बाबतीत काही विधेयके संमत केली आहेत परंतु या बाबतीत शासनात कोणाला विशेष आस्था नाही. काळकाढूपणा हा त्यांच्या पाचवीलाच पुजलेला आहे व त्यातून निर्माण होणारे दुसरे प्रश्न शासन जबाबदारीने हाताळत नाही. जयप्रकाश यांनी बिहार दुष्काळात व अशा काही बिकट संकट प्रसंगी व मध्यप्रदेशाच्या डाकूंबद्दल काहीसे नजरेत भरण्यासारखे कार्य केले परंतु त्यालाही फार मर्यादा आहेत. व त्यांत एक प्रकारची कृत्रिमता आहे. तात्पर्य हेच की गांधींच्या शिष्यांपैकी हे दोन्ही शिष्य म्हणण्यासारखे कार्य करू शकले नाहीत. नुकतीच जयप्रकाशांशी माझी गाठ झाली. त्यावेळी याबाबत विचारता गांधीजींची जनमानसावर एक प्रकारची पकड होती व त्यांना वृत्तपत्रीय पाठिंबा फार जोराचा होता, आम्ही गांधीवादी मंडळी आता वृद्ध झालो आहोत. आजच्या पंतप्रधान व म्हणून शासनातील व्यक्ती आमची उपेक्षा करतात अशी कारणे जयप्रकाशांनी सांगितली. त्यांचा विचार केला असता लक्षात येते की, जयप्रकाश गांधीवादी असले तरी गांधीजींची उत्कटता, लढाऊवृत्ति व त्यामुळे त्यांच्यात असणारे सामर्थ्य ही त्यांच्यात नाहीत. जयप्रकाशांना मुंबई दिल्ली या ठिकाणी मी भेटलो पण प्रासादतुल्य निवासात सर्व सोयींनी युक्त असे ते जीवन जगत होते. गांधीजींनी सार्वजनिक जीवनात प्रवेश केल्यापासून ते अशा जीवनावरून बुद्ध्या दूर राहिले. स्वराज्यप्राप्तीचे सुमारास त्यांनी बंगाल प्रांतात हिंदू मुस्लिम ऐक्याकरिता पदयात्रा कशी पार पाडली याचे वर्णन 'एकलाचलोरे' या मनुगांधीच्या दैनंदिनीत मी नुकतेच वाचले. थंडीकरिता रानावनात झोपड्यांत रहात असता गरम कापडाचा एक तुकडा मनूने त्यास दिला होता, तो फाटला तेव्हा दुसरा नवा न घेता फाटकाच शिवून त्यांनी वापरला तो निधनाचे दिवसापर्यंत. रोज अनवाणी धुळीतून चालावयाचे म्हणून एक दिवस थंडीत हातपाय धुण्याकरिता त्यांना गरम पाणी दिले असता ते त्यांनी घेतले नाही व म्हणाले हिंदुस्थानात अन्न शिजविण्याकरिता सरपण मिळत नसता मी हातपाय धुण्याकरिता गरम

अनुक्रमणिका

पाणी वापरणे माणुसकीचे नव्हे ते मी करणार नाही. गांधी प्रभावी का होते हे अशा घटनांवरून समजते. गरीबात गरीब असे जीवन मी जगेन असे ते म्हणत व तसे ते जगले. कुष्टरोग्यांपासून सर्व प्रकारचे रुग्णांची त्यांनी प्रसंग पडल तेव्हा जातीने निरलसपणे सेवा केली व सदासर्वकाळ आपल्या तत्त्वाकरिता पडतील त्या हालअपेष्टा व मरणही पतकरण्यास ते तयार होते. व म्हणून गांधींना लोक मानीत. ब्रिटिशासारखे बलवान व चाणाक्ष राज्यकर्ते त्यांना नमले व सर्व जगातील अनेक विचारवंत जगावरील आजच्या संकटात ज्याचा आधार वाटावा व जो एक विचार सुचवू शकेल असा एकच नेता गांधी असे मानतात.

जयप्रकाश व विनोबा यांच्या दर्जाचे नव्हे परंतु स्वतःस प्रामाणिक गांधीवादी असे समजणारे अनेक कार्यकर्ते देशात होऊन गेले व आहेतही. प्रत्यक्ष नामनिर्देश न करता विशेषतः महाराष्ट्रातल्या गांधीवाद्यांबद्दल मी दोन शब्द लिहितो.

'माझ्या समजुतीप्रमाणे या गांधीजनांकडून मद्यपान बंदी, खादी, हिंदू मुस्लिम जमातीतील बंधुभाव व अस्पृश्यता निवारण याकरिता उत्कटतेने व धैर्याने जसे कार्य व्हावयास पाहिजे होते तसे झाले नाही. राज्यकर्त्यांच्या होणाऱ्या ढोबळ चुका व गरीब जनतेवरील अन्याय याचे विरुद्ध विरोधी राजकीयपक्षात न जाताही अपक्ष भूमिकेवरून गांधीवाद्यांना पुष्कळ खटपट करता आली असती पण त्याकरिता येतील त्या हालअपेष्टा सहन करण्याची तयारी हवी होती. गांधी हे फकीर होते. व ते आपल्यास योग्य वाटणाऱ्या गोष्टी निर्भीडपणे व धोका पतकरूनही आचरणात आणीत व जाहीरपणे त्यांचा पाठपुरावा करीत. अलिकडील अगदी लहान गोष्ट मला आठवते त्यावरून गांधी काय होते हे या मंडळींना समजलेच नाही अशी शंका येते. आपले शासन निधर्मी आहे म्हणून पंढरपूरच्या वार्षिक पूजेंत शासनाने भाग घेऊ नये असे काही तथाकथित पुढाऱ्यांच्या शिफारसीवरून शासनाने ठरविले. त्यात ढोंगीपणा तर होताच कारण केंद्र व राज्यसरकारातील सर्व लहानमोठे सतत सार्वजनिक प्रसंगी धार्मिक समारंभात भाग घेतात व हौसेने त्यांचे नेतृत्व करतात पण हा भाग सोडून दिला तरी मी राजकारणात पडलो याचे कारण माझा धर्म तसे मला सांगतो; व ती ईश्वराची आज्ञा असे मी समजतो' असे जन्मभर सांगणाऱ्या गांधींच्या शिष्यांना या विपरीत घटनेविषयी नापसंती दर्शवावी असे वाटले नाही ही आश्चर्याची गोष्ट. मौज अशी आहे की, या घटनेविषयी नापसंती व्यक्त करणाऱ्या व्यक्तीस व पक्षास निर्विवाद जनतेचा मोठा पाठिंबा मिळाला असता व आम्हास कोणीच विचारीत नाही या रडगाण्याला हा अपवादच झाला असता.

मुंबई राज्यात आता मद्यपान बंदी उठली व ही गोष्ट मोठ्या प्रौढीने राज्यकर्ते व अनेक समाजनेते सांगत असतात परंतु ही घटना शरमेची आहे व गांधीनी देशोन्नतिकरिता अतिशय मूलभूत गोष्टी सांगितल्या त्याकडे त्यांत दुर्लक्ष होत आहे. आज मद्यपान बंदी उठवून मिळालेला पैसा वापरून लोककल्याण साधनाच्या गोष्टी आहेत त्याचे विरुद्ध भूमिका— गांधीवाद्यांनी ठामपणे घेतली नाही व जोराचा विरोध, सत्याग्रह केला नाही ही खेदाची गोष्ट होय. असा प्रयत्न या घटकेस यशस्वी झाला असता असे नाही पण तरीही अशा कृतीस काही तरी नैतिक मूल्य असते व परिणामी त्यांचे आचरण व्यर्थ जात नाही. खरी गोष्ट अशी आहे की मद्यपान बंदी, खादी इत्यादि रचनात्मक कार्याबद्दल उत्साहाने व उपेक्षेस व विरोधास न जुमानता गांधीवाद्यांनी सतत चळवळ चालू ठेवली असती तर या गोष्टी या थराला कदाचित् आल्याच नसत्या. पण लहानमोठे परिसंवाद घडवून आणावयाचे व गांधींच्या वाङमयाच्या व इतर त्यांचे जीवनाशी निगडित वस्तूंचा संग्रह करावयाचा. गांधी, कस्तुरबा, इत्यादींची पुण्यतिथी साजरी करावयाची असल्या निरुपद्रवी पण प्रायः प्रतीकात्मक स्वरूपाच्या गोष्टी सौम्यपणे व एक प्रकारच्या कर्मठपणे करीत राहावयाचे म्हणजे गांधीवादाचे आचरण असे ही मंडळी समजली. गेल्या दहा वीस वर्षांत महाराष्ट्रात संयुक्त महाराष्ट्र विषयक व इतर काही वादग्रस्त प्रकरणे घडली. त्यात गांधीवाद्यांनी अतिरेकी भूमिका घेतली नाही, हे खरे असले तरी त्यांचा समतोल हा बराचसा निष्क्रियत्वाचा भाग होता. कोणालाच फार दुखवावयाचे नाही हा मवाळपणा होय. हे गांधींचे सौजन्य नाही. जसे दिवस चालले आहेत तसे गांधीच्या शिकवणीपासन हे राष्ट्र अधिकाधिक दूर जात आहे. त्याला राज्यकर्ते, विरोधीपक्ष, राजकीय पक्षात नसलेले व बहुसंख्य सुशिक्षित जबाबदार आहेतच. परंतु गांधीवाद्यांनी तरी आपले कार्य अधिक निष्ठेने करावयास पाहिजे होते, असे म्हटल्याशिवाय राहवत नाही. गेले महायुद्ध व त्यानंतर झालेली तांत्रिक प्रगति यांनी जग बदलते आहे पण शहाण्यांचे मते म्हणून गांधीवादाची आज कधी नव्हती इतकी गरज आहे.

अप्पा पटवर्धन, बाबा आमटे असे थोडे अपवाद आहेतच. व त्यांचेत कार्यकाळ विसरणार नाही पण अशी पुष्कळ माणसे जागोजाग व्हायला, असायला हवी होती. खेड्यांत राहून व असे कार्य करून त्यांनी राज्यांत इष्ट क्रांतीची तयारी केली असती. आज भोवती दिसते ते अगदीच तकलादू व उथळ आहे. सुखस्वास्थ्यात राहून कागदी घोडे नाचवून कोणासही खुपणार नाही अशा पद्धतीने मोठी कार्ये होत नसतात.

अनुक्रमणिका

आज जगभर परिस्थिती अशी आहे की, हिंदुस्थानच्याच नव्हे तर जगाच्या अनेक बिकट समस्यांना उत्तर असलेच तर गांधीवादात आहे, असे अनेक पाश्चात्य विचारवंतांना वाटते. परवाच डॉ. इव्हॅन इलिच म्हणून एक प्रसिद्ध शिक्षणतज्ञाचे Deschooling of Society या विषयावरील व्याख्यान ऐकले. त्यांत त्यांचा मुख्य मुद्दा होता तो असा की साक्षरता, शालेय महाविद्यालयीन अभ्यासक्रम वगैरे प्रचलित यंत्रणांतून आधुनिक समाजाचे खरे शिक्षण होणे अनेक दृष्टीनी अशक्य आहे व जे शिक्षण त्यांना मिळते त्यापासून विशेष लाभ होत नाही. म्हणून विनोबा, गांधी इत्यादींचे भूमिकेतून अगदी नवी पद्धत व यंत्रणा वापरली तरच पाऊल कांही पुढे पडेल पण ते व्हायचे तर समाजाची मूल्येच बदलायला हवी व more & more of everything या ऐवजी I have enough with me for myself अशा प्रकारच्या inversion ने ते होऊ शकेल. चाललेल्या जगरहाटीच्या चक्राला अशी कांही तरी नवी चालना दिल्याशिवाय धोका अटल आहे हे गांधींना दिसले. ते जसे आहे तसे ते असावे – कांही करू नये – या मताचे व वृत्तीचे ते नव्हते पण या वळणावर कोठचा मार्ग घ्यावयाला हवा याबद्दल त्यांची विशिष्ट मतें होती.

गांधींचे कार्य पुढे चालवावयाचे तर प्रतिकाराची व त्यातून उद्भवणाऱ्या हालांची तयारी पाहिजे. गांधी सौम्य होते पण मवाळ नव्हते, निष्क्रिय नव्हते, जन्मभर ते लढतच राहिले हे लक्षात ठेवले पाहिजे. विनोबा-जयप्रकाशपासून लहान मोठे सर्व गांधीवादी राज्यकर्त्यांशी अवास्तव नरमाईने वागतात, त्यांच्या चुका त्यांना निर्भीडपणे सांगत नाहीत व अन्याय अविचार होत असताही 'हे बरे नाहीं' असे बोलण्या लिहिण्या पलिकडे जात नाहीत. आम्हा सच्चा गांधीवाद्यांना (आणि ज्यांत ही मंडळी मुरारजी, ढेबर, कृपलानी व क्वचित् स. का. पाटील यांचाही समावेश करतात) बाजूला टाकले जात आहे. सरकारची यंत्रणा आम्हाला पायाखाली तुडविते, जनतेचे आम्हाला पाठबळ नाही ही भाषा अस्सल गांधीवाद्यांना शोभत नाही. आफ्रिकेतील गोरे सरकार व हिंदुस्थान सरकार, व ब्रिटिश साम्राज्य यांविरुद्ध लढताना गांधींना प्रबळ प्रतिस्पर्धी नव्हते असे नाही पण गांधी कधीच असे निराशेने बोलले, वागले नाहीत.

✦ ✦ ✦

श्री. वा. रा. जवाहिरे

पक्षविरहित लोकशाही

१ आधुनिक लोकशाहीचे स्वरूप

व्यक्तिस्वातंत्र्य राखून व्यक्तिविकास घडवणारी समूहरचना किंवा समाजरचना माणसाला आवश्यक असते. आणि अशा समाजरचनेची तरतूद फक्त लोकशाहीतच उपलब्ध असते. इसवी सनापूर्वी चार पाच शतके ग्रीसमध्ये लोकशाही होती व ती प्रत्यक्ष लोकशाही होती. तेथील राज्ये ही शहरराज्ये होती आणि त्यामुळे त्यामध्ये सर्व नागरिक भाग होऊ शकत होते. सन १७८९ मध्ये फ्रेंच राज्यक्रांती झाली व आधुनिक जगाची लोकशाही जन्मास आली. ही लोकशाही शहरराज्यांची नसून देशव्यापी राज्यांची आहे; आणि म्हणून या देशव्यापी लोकशाहीच्या कारभारात सर्व नागरीक प्रत्यक्षपणे भाग घेऊ शकत नाहीत. लोकांना आपले प्रतिनिधी निवडून द्यावे लागतात व त्या प्रतिनिधींनी कारभार पाहावा लागतो. अशारीतीने हल्ली जगात अस्तित्वात असलेली लोकशाही ही प्रातिनिधिक लोकशाही आहे.

अमेरिकन यादवी-युद्ध जिंकल्यानंतर अध्यक्ष अब्राहाम लिंकन यांनी गेटस्वर्ग येथे दिनांक १९–११–१८६३ रोजी केलेल्या भाषणात या लोकशाहीची व्याख्या ' लोकांचे, लोकांनी निर्मिलेले व लोकांसाठीचे राज्य ' अशी केली आहे. लोकांची देखील लोकशाहीबद्दल या व्याख्येप्रमाणेच अपेक्षा असते व आहे. तथापि प्रतिनिधींनी चालवलेल्या या राज्यकारभारावर लोकांचे नियंत्रण अपेक्षेइतके नसते किंवा फारच कमी असते, असा अनुभव आहे आणि म्हणून " लोकांचे राज्य " ह्या या व्याख्येतील भागाचे प्रत्यंतर लोकशाहीबाबत पाहावयास मिळत नाही, व ' लोकांचे राज्य ' हा भाग फक्त कागदावरच राहतो.

२ पक्षाधिष्ठित लोकशाही–

या प्रातिनिधिक लोकशाहीची वाढ व्यवस्थितपणे झाल्याचे उदाहरण म्हणजे इंग्लंड होय. तेथे राजाची बाजू घेणाऱ्या प्रतिनिधींना रॉयलिस्ट म्हणजे राजाच्या बाजूचे असे म्हणत असत. त्यामुळे राजाचे समर्थक व विरोधक असे राजकारणामध्ये

गट पडले. पुढे तेच टोरी व व्हिग या नावानी संबोधले गेले. 'व्हिगना' नंतर लिबरल म्हणू लागले. अशारीतीने लोकशाहीच्या राजकारणांत राजकीय पक्ष आले. तसेच स्पीकरच्या डाव्या बाजूस जहाल विचारसरणीचे प्रतिनिधी बसत असत व उजव्या बाजूस मवाळ बसत असत. त्यामुळे डावे म्हणजे जहाल मताचे व उजवे म्हणजे मवाळ अगर प्रतिगामी असे समीकरण निर्माण झाले. आता लोकशाही म्हणजे एक अगर अधिक पक्ष संयुक्तपणे अधिकारावर आणि एक अगर अधिक पक्ष विरोधकात असे आपण सरसकट लोकशाहीचे स्वरूप पाहतो.

३ पक्षाधिष्ठित लोकशाहीतील दोष व दुःखे–

लोकशाहीतील नागरिकाचा महत्त्वाचा हक्क म्हणजे विधिमंडळावर व पर्यायाने मंत्रिमंडळावर निवडून जाणाऱ्या उमेदवारांना निवडून देण्याचा. हे उमेदवार राजकीय पक्षाकडून उभे केले जातात. त्यात त्यांचे गुण अगर लोककार्य यापेक्षा त्यांची जातजमात, त्यांची आर्थिक ताकद आदि गोष्टींना अधिक महत्त्व देऊन पक्षाकडून त्यांना तिकीट दिले जाते. अशा रीतीने उमेदवार सुद्धा राजकीय पक्षांकडून जनतेवर एकप्रकारे लादले जातात. इतके की अनेक वेळा उभे असलेल्या उमेदवारांपैकी एकही उमेदवार मत देण्याच्या पात्रतेचा नाही असे मतदारास दिसून येते. प्रत्यक्ष मतदानामध्ये राजकीय पक्षांकडून अनेक प्रकारची दडपणे, धाकदपडशा व विविध प्रलोभने यांचा सरसकट वापर केला जातो आणि त्यायोगे प्रतिस्पर्धी अशा योग्य उमेदवारास निवडणूक लढवणे जवळपास अशक्य करून टाकले जाते. एकूण अशा वातावरणाच्या व साधनांच्या साहाय्याने पक्षीय उमेदवार निवडून येतो. निवडून आल्यानंतर आपण आपल्या मतदारांना व मतदारसंघास जबाबदार आहोत ही गोष्ट त्याच्या ध्यानीमनीही असत नाही. निवडून आल्यानंतर मी काय काय केले हे वेळोवेळीच काय परंतु कधीही तो मतदारांना सांगायला किंवा त्यांचेकडून सूचना घ्यायला जात नाही. परिणामी हा लोक-प्रतिनिधी प्रत्यक्षात मतदार नागरिकांना जबाबदार न राहता आपल्या पक्षालाच जबाबदार राहतो व पक्षाच्या नियंत्रणानुसार वागतो. शिवाय निवडणुकीचे वेळी मतदारांना दिलेली आश्वासने तो व त्याचा पक्ष सोयीस्करपणे विसरून जातात, किंबहुना ती ते झुगारून देतात. अशारीतीने मतदार नागरिकांचे लोकशाहीतील धनीपण जवळ जवळ तांत्रिक व कागदावरचेच राहते आणि परिणामी व्यक्तिस्वातंत्र्य व व्यक्तिविकास ही जी लोकशाहीतील प्रमुख उद्दिष्टे ती राज्यकर्त्यांच्या केवळ मर्जीची बाब राहते. विशेषतः मागास राष्ट्रातील लोकशाहीची अवस्था ही अशी असते. मतदार

अनुक्रमणिका

नागरिकांचे दु:ख केवळ एवढ्यावरच थांबत नाही. राजकीय व आर्थिक प्रश्नां-खेरीज सामाजिक, शैक्षणिक, सांस्कृतिक आदि जीवनाच्या सर्व क्षेत्रातील प्रश्नांवर राजकीय पक्षांचेच आधिपत्य चालते. जीवनांतील कोणत्याही क्षेत्रातील प्रश्न अगर अडचणी सोडविण्याकरिता नागरिकांना राजकीय पक्षाचाच व राजकीय कार्यकर्त्यांचाच आधार व मदत घ्यावी लागते. अन्यथा प्रश्न सुटण्याची शक्यता व साधन नाही. (गोसंवर्धनाचा प्रश्न असो, आयुर्वेदाच्या पदवी परीक्षेचा प्रश्न असो, किंवा पूरग्रस्त नागरिकांचा अगर पूरग्रस्त घरमालकांचा प्रश्न असो, सर्व बाबतीत राजकीय पक्षांचा व कार्यकर्त्यांचा आधार घ्यावा लागतो.) थोडक्यात म्हणजे नागरिकांचे सर्व जीवनच राजकीय पक्षाकडून नियंत्रित व नियमित केले जाते. हे असे का घडते व का घडावे याचा थोडा विचार केल्यास त्याचे कारण सापडणे काही दूर नाही. सत्तासंपादन हेच पक्षांच्या अस्तित्वाचे उद्दिष्ट असते. निवडणुका आदि मार्फत सत्तासंपादनाचे काम करण्याऐवजी फक्त लोकशिक्षणाचे व जनहिताचे आम्ही काम करीत राहणार आहोत असे सांगणारा पृथ्वीतलावर एकही राजकीय पक्ष सापडणार नाही; नव्हे सत्तासंपादन ही बाब राजकीय पक्षातून काढली तर राजकीय पक्ष शिल्लकच राहू शकत नाही. सत्तासंपादन हे एकदा उद्दिष्ट ठरले की सर्व सुष्ट व दुष्ट मार्गांनी त्याचा पाठपुरावा करावा लागतो, कारण सर्व पक्षांची याबाबतीत अगदी स्पर्धाच लागलेली असते. त्यामुळे साधनांची शुचिता ही गोष्ट राजकीय पक्षाच्या विचारीच येऊ शकत नाही. सत्ता संपादनाचे अगर सत्ता टिकवण्याचे काम करीत असताना जे काही जनहिताचे काम पक्षास करता येईल अगर करावेसे वाटेल तेवढेच जनहिताचे कार्य राजकीय पक्षाकडून लाभू शकते. सत्तेवर आलेली व्यक्ति अगर संस्था ही सत्तेमुळे बिघडते आणि सत्ता जितकी अधिक मोठी असेल तितकी ती अधिक बिघडते, असा सर्वत्र अनुभव आहे. त्यामुळे सत्तेवर पक्ष आला की, त्याचे बाबतीत अशी प्रक्रिया घडते. या सर्वाच्या मुळाशी आणखी एक महत्वाची बाब सामावलेली आहे. ती म्हणजे कितीही लोकशाहीवादी पक्ष असला तरी त्या पक्षामधील अंतर्गत सत्ता केवळ एक अगर दोन चार नत्यांच्याच हातात असते आणि ते म्हणतील व ठरवतील त्याप्रमाणेच पक्षातील सर्व लोक व संस्था काम करीत असते. पक्षातील विविध पातळीवरील पदाधिकाऱ्यांच्या निवडणुका अगर नेमणुका पक्षनेत्यांच्या मर्जीप्रमाणे घडत असतात. अशा प्रकारे समाजाला लोकशाही जीवन द्यावयास निघालेला राजकीय पक्ष हा स्वतः लोकशाही मार्गाने जाणारा नसून हुकूमशाही मार्गाने जाणारा असतो; आणि म्हणून अशा पक्षयंत्रणेकडून समाजजीवनात प्रत्यक्षतः कितपत लोकशाहीस पोषक अशी वाटचाल घडणार हे उघडच आहे. अशा या पक्षीय

राजकारणात आणखीही एक विशेष गोष्ट घडते. ती म्हणजे, एकदा एका पक्षाचा वाईट अनुभव आला, म्हणून सुजाण मतदार दुसऱ्या पक्षाच्या उमेदवारास निवडून देतो. तथापि या दुसऱ्या पक्षाच्या उमेदवाराचाही नागरिकास तसाच खराब अनुभव येतो. आणि शेवटी नागरिकाजवळ अन्य उमेदवारनिवडीचा पर्यायच उरत नाही. अशा रीतीने मतदार नागरिक हा पक्षीय राजकारणामुळे सर्वस्वी एकाकी व दुबळा असा राहतो. आणि या सर्व दोषांचा संकलित परिणाम असा घडतो की, लोकशाहीची वाटचाल व वाढ घडवण्यासाठी निघालेला राजकीय पक्ष प्रत्यक्षात लोकशाहीच्या प्रगतीच्या आड येतो, व्यक्तिस्वातंत्र्य राखून व्यक्तिविकास साधावयाचा या लोकशाहीच्या मुख्य उद्देशास अधिकाधिक बाधा आणतो आणि परिणामी लोकशाही अधिकाधिक संकटात येते.

४ उपाय – पक्षविरहित लोकशाही, संघटित लोकशाही

लोकशाहीतील पक्षीय राजकारणाच्या या दोषांवर कम्युनिझम किंवा अन्य हुकूमशाही हाच उपाय होऊ शकतो, असे कोणी म्हणेल. यावर खुलासा असा आहे की, लोकशाहीच्या या दोषावर साम्यवाद किंवा अन्य स्वरूपाची हुकूमशाही उपाय करूच शकत नाही. पक्षाधिष्ठित लोकशाहीत नागरिकांना लोकप्रतिनिधींवर जरूर ते नियंत्रण प्राप्त होत नाही, अशी आपली मुख्य तक्रार आहे. आणि साम्यवादी व अन्य हुकूमशाहीच्या समाजात तर याहून बिकट परिस्थिती असते. तेथे लोकप्रतिनिधींवर नागरिकांचे नियंत्रण व व्यक्तिस्वातंत्र्य या गोष्टी मुळात संमतच नाहीत. त्यामुळे लोकशाहीतील या दोषांचे साम्यवादाकडून अगर अन्य हुकूमशाहीकडून निराकरण घडत नाही.

पक्षाधिष्ठित लोकशाहीतील वरील दोषांवर उपाय म्हणून पक्षविरहित लोकशाहीचा विचार थोर तत्त्वचिंतक व क्रांतिकारक मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी मांडला आहे. हा विचार थोडक्यात असा आहे.– समाजात 'पक्ष' ही संस्थाच असू नये. खेड्यामध्ये व शहरामध्ये जनतेने निवडून दिलेल्या जनतासमित्या असाव्यात. त्या निवडणुकांना उभे राहण्यास कोणासही मोकळीक असावी. जनतासमित्यांच्या हातात सर्व स्थानिक कारभार असावा. जनतासमितीचा स्थानिक कारभार म्हणजे एक स्थानिक लोकराज्यच राहील. अशा रीतीने सर्वत्र शहरातून व खेड्यातून जनतासमितीच्या रूपात स्थानिक लोकराज्ये होतील. या जनतासमित्यांकडून अप्रत्यक्ष निवडणूक पद्धतीने तालुका जनता समित्या, त्यातून जिल्हा जनता-समित्या अस्तित्वात येतील. आणि त्यातून त्याच पद्धतीने प्रांतिक विधिमंडळ व सरकार आणि केंद्रिय विधिमंडळ व सरकार अस्तित्वात येईल. अप्रत्यक्ष

अनुक्रमणिका

निवडणुकांनी खालपासून वरपर्यन्त जाणारा एक पिरॅमिड रॉय यांनी या बाबतीत कल्पिलेला आहे. समाजाच्या कारभाराची सूत्रे शक्यतो स्थानिक व खालच्या थरात राहावीत आणि जी कामे स्थानिक अगर खालच्या पातळीवर होऊ शकत नाहीत तेवढीच कामे वरच्या पातळीवर सोपवावीत अशी यात कल्पना आहे. येथे सत्तेचे विभाजन कल्पिलेले आहे. विकेंद्रीकरण नव्हे. (डिव्हृयूजन ऑफ पॉवर) वरच्या केंद्राकडे सर्वसत्ता धरून, त्यातून काही सत्ता केंद्राने खालच्या थरांना सुपूर्त (डेलिगेट) करावयाची अशी विकेंद्रीकरणाची कल्पना असते. याउलट सत्ताविभजनामध्ये, खालच्या थरास जेवढे काम व सत्ता देता येईल तेवढी प्रथम द्यावयाची नंतर राहिलेले काम व सत्ता वरच्या थरांना द्यावयाची अशी कल्पना आहे. या मांडणीस रॉय यांनी रॅडिकल डिमॉक्रसी (मूलभूत लोकशाही) किंवा ऑर्गनाइज्ड डिमॉक्रसी (संघटित लोकशाही) असे संबोधिले आहे. संघटित लोकशाहीतील नागरिक पक्षावलंबी नसलेला म्हणजे सर्वस्वी स्वावलंबी, सुशिक्षित, सुजाण, स्वतःचे प्रश्न स्वतः समजणारा, ते कसे सोडवावयाचे हे जाणणारा व त्यासाठी अवश्य असलेले कर्तव्य व आत्मविश्वास असलेला असा असेल असेही धरलेले आहे. अर्थात अशा तऱ्हेची समाजाचा व व्यक्तीचा कायापालट करणारी समाजव्यवस्था बऱ्याच दीर्घकालाच्या प्रयत्नांनी निर्माण करता येईल हेही रॉय यांनी सांगितले आहे. आणि त्यासाठी असा नवा माणूस व नवी संस्थात्मक घडण या गोष्टी दीर्घकालीन कार्यक्रम म्हणून निर्माण करण्यावर रॉय यांनी भर दिला आहे.

५ पक्षविरहित अर्थात संघटित लोकशाहीकडे वाटचाल

परिच्छेद क्र. ४ मध्ये नमूद केल्याप्रमाणे सुशिक्षित, सुजाण, व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी आणि स्वतःचे भविष्य स्वतः घडवण्याचा आत्मविश्वास असलेला व त्याप्रमाणे काम करणारा नवा माणूस निर्माण होण्याने व त्यास राजकीय पक्षांच्या जोखडातून मुक्त करण्याने लोकशाहीमधील वर नमूद केलेले दोष निघून जातील असे याबाबत विचाराअंती दिसून येते. तथापि दीर्घकालच्या प्रयत्नानंतर निर्माण होणाऱ्या समाजस्थितीचे हे चित्र आहे ही समाजस्थिती कोणत्या प्रयत्नांनी व कशी गाठायची हाही तितक्याच महत्त्वाचा असा आजचा प्रश्न आहे.

राजकीय पक्षामुळे लोकशाहीत लोकप्रतिनिधीवर नागरिकांना अपेक्षित नियंत्रण प्राप्त करता येत नाही, जीवनातील विविध प्रश्नांचे बाबत नागरिक पक्षावर अवलंबित राहतात, यामुळे नागरिकांच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यावर बऱ्याच मर्यादा येतात– या विविध दुखण्यामधून समाजजीवनास मुक्त करीत करीत

अनुक्रमणिका

वरील उद्देशित समाजस्थिती आपल्याला गाठायची आहे, हे लक्षात घेतल्यास यासाठी कोणत्या मार्गाने जायला पाहिजे हे लक्षात येऊ शकते. यासाठी पुढीलप्रमाणे प्रयत्न करायला हवेत. सर्वात प्रथम पक्षावरील नागरिकांचे अवलंबित्व कमी करीत गेले पाहिजे. अर्थात याकरता नागरिकांचे विविध प्रश्न सोडवण्यासाठी पत्रकारसंघ, शिक्षकसंघ, कामगारसंघ, विविध सहकारी संस्था, शेतकरी संघ, आदि विषयावर विविध स्वतंत्र संघटना अगर संस्था निर्माण केल्या पाहिजेत व त्यांचे मार्फत संबंधी प्रश्न सोडवण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. जसजशा या संस्था याप्रमाणे काम करीत जातील तसतशा त्या संस्था पक्क्या व सुदृढ होत जातील. आणि तसतसे त्या त्या प्रमाणात पक्षावरील नागरिकांचे अवलंबित्व कमी कमी होत जाईल. हे चालू असतानाच लोकशाहीविषयक व समाजजीवनविषयक विविध विषयांवर ज्ञान देणाऱ्या अभ्याससंस्था निर्माण होऊन त्यांनी त्याप्रमाणे लोकशिक्षण देत गेले पाहिजे. या दोन्ही प्रकारचे काम करीत असताना स्वतंत्रपणे समाजशिक्षण देणारे विचारवंत व समाजाचे प्रश्न सोडवण्याकरता प्रयत्न करणारे जनहितदक्ष व पक्षांना न बांधलेले कार्यकर्ते समाजास लाभतील. हे कार्यकर्ते निवडणुकांमध्ये विषयवार संस्थाच्या आधाराने पक्षीय उमेदवारांच्या बरोबर मुकाबला करू शकतील. अशारीतीने पक्षांचे क्षेत्रास मर्यादा पडत जातील व पर्यायाने क्रमाक्रमाने अपक्ष भूमिकेचे वातावरण वाढत जाईल, पक्षीय जोखडातून त्या त्या प्रमाणात नागरिकांची मुक्तता होत जाईल व नागरीक-स्वातंत्र्य अधिकाधिक वाढत जाईल आणि लोकप्रतिनिधींवरील नागरिकांचे नियंत्रण निर्माण होईल व वाढत जाईल. विषयवार संस्थामध्ये सुद्धा दोष असू शकतात, ते त्या त्या संस्थांमधील सदस्यांनी प्रयत्न करून साफ करावे लागतील. राजकीय पक्ष हे समाजजीवनांतील सर्व क्षेत्रांना व अंगाना व्यापून राहतात, विषयवार संस्था ह्या जीवनांतील फक्त त्या त्या विषयापुरते क्षेत्र व्यापतात, त्यामुळे विषयवार संस्थांमुळे राजकीय पक्षाप्रमाणे उद्देशित वाटचालीमध्ये उपद्रव होण्याची शक्यता न राहता फायदाच होण्याची शक्यता राहील.

६ अपक्षता व अपक्ष उमेदवार

या संदर्भात अपक्षता व अपक्ष उमेदवार म्हणजे निश्चित काय हे समजून घेतले पाहिजे. अनेकवेळा अनेक उमेदवार अपक्ष उमेदवार म्हणून निवडणुकीस उभे राहतात, आणि निवडून आल्यानंतर स्वतःच्या विचारसरणीस जुळणाऱ्या पक्षात सामील होतात किंवा आपला स्वार्थ जेथे साध्य होईल त्या पक्षांत सामील होतात. अशा उमेदवाराने अगर प्रतिनिधीने स्वतःला जरी अपक्ष

म्हणवून घेतले तरी खऱ्या अर्थाने तो अपक्ष आहे असे नागरिक त्याला मानणार नाहीत व मानत नाहीत. कित्येक वेळा एखादया पक्षातील सभासदास निवडणुकी-करता तिकीट नाकारलेले असते किंवा त्यास पक्षाकडून तिकीट मिळण्याची शक्यता नसते व अशा स्थितीत तो सभासद पक्षाचे सभासदत्व सोडून देतो व अपक्ष म्हणून निवडणुकीस उभा राहतो. अशाही उमेदवारास कोणी अपक्ष म्हणू शकणार नाही. या सर्वांचा अर्थ असा की, ज्या व्यक्तीची विचारधारा एखादया पक्षाच्या विचारसरणी प्रमाणेच असेल त्या व्यक्तीने त्या पक्षाचे सदस्यत्व घेतलेले नसले तरी ती व्यक्ती अपक्ष ठरू शकणार नाही, कारण ती व्यक्ति वैचारिक व मानसिक दृष्टया त्या विशिष्ट पक्षाची असते. यावरून असा निष्कर्ष निघतो की अपक्ष म्हणजे तो की जो वैचारिक दृष्टया कोणत्याही विशिष्ट पक्षाच्या विचारप्रणालीचा नसून प्रत्येक प्रश्नावर वस्तुनिष्ठपणे तपासणी व विचार करून निष्कर्ष काढून निर्णय होईल. विशिष्ट विषयाकरता निर्माण होऊन काम करणाऱ्या संस्थांमध्येच असा वस्तुनिष्ठ म्हणजे अपक्ष दृष्टिकोन निर्माण होऊ शकतो व वाढू शकतो अशा रीतीने विषयवार संस्थांमधूनच अपक्ष दृष्टिकोनाचे व अपक्ष वृत्तीचे कार्यकर्ते लाभू शकतील, हे स्पष्ट होते. अर्थात कोणती व्यक्ति या निकषानुसार अपक्ष आहे हे ठरवण्याचा सर्वसामान्य मार्ग म्हणजे त्या व्यक्तीची आतापर्यंतची वाटचाल कशी झाली हे तपासणे होय.

७ पक्षविरहित लोकशाहीवरील कांही आक्षेप :—

यानंतर प्रश्न उरतो तो पक्षविरहित लोकशाहीवरील कांही महत्त्वाच्या आक्षेपांचा. पहिला आक्षेप असा आहे की अखिल देशाच्या एकूण गरजा व अडचणी काय आहेत हे व्यक्तिगत उमेदवारास अजमावणे शक्य होणार नाही, देशव्यापी पक्षसंस्थेसच ते शक्य आहे. यावर स्पष्टीकरण असे आहे की विषयवार संस्थांमध्ये काम करण्याने त्या संस्थांमधील कार्यकर्त्यांच्या बौद्धिक शक्तीला व कार्यशक्तीला योग्य ती चालना मिळते व त्यामुळे त्यांना अशा प्रश्नांची आवश्यक ती माहिती खासच घडते. भारताच्या पारतंत्र्याच्या काळात कॉंग्रेस पक्ष स्थापन होण्यापूर्वी अगर कॉंग्रेसपक्षाच्या सुरवातीच्या काळात अनेक कॉंग्रेस कार्यकर्ते कॉंग्रेसमध्ये प्रवेशण्यापूर्वीच बौद्धिक व कर्तृत्वाच्या क्षेत्रात नावाजलेले होते ही वस्तुस्थिती आहे. खेरीज नगरपालिकेच्या अगर जिल्हा परिषदेच्या क्षेत्रात सुद्धा निवडून येण्यापूर्वी संबंधीकार्यकर्त्याला त्या संस्थेसंबंधीच्या प्रश्नांची फक्त सर्वसाधारणच माहिती असते. निवडून आल्यानंतर प्रत्यक्ष तेथे काम करीत असतानाच कार्यकर्त्यास तेथील बारकाव्याची माहिती होते यावरून पक्षांच्या यंत्रणेतूनच कार्यकर्त्यांची बौद्धिक वाढ व कर्तृत्वाची वाढ होते हे म्हणणे बरोबर नसल्याचे स्पष्ट होते.

दुसरा आक्षेप असा संभवतो की सरकार चालवण्यास समान विचारसरणीचे लोकप्रतिनिधी अवश्य असतात, पक्षसंस्थेमुळे एका समान विचारसरणीला बांधलेले कार्यकर्ते प्राप्त होतात, अपक्षपणे निवडून येणाऱ्या कार्यकर्त्यांमधून असे लोक-प्रतिनिधी उपलब्ध होणार नाहीत; हेही म्हणणे बरोबर नसल्याचे थोड्या विचारा-अंती आढळून येते. नगरपालिका व महानगरपालिका, यामध्ये बहुतेक वेळा पक्षनिरपेक्षपणे निवडणुका होऊन प्रतिनिधी निवडून येतात आणि विषयांच्या सोडवणुकीकरता विविध समित्यांच्या बैठकांमध्ये वस्तुनिष्ठपणे विचार करण्या-करता ते बसतात तेव्हा त्यांना निवडून आलेल्या प्रतिनिधींमध्ये बऱ्याच प्रमाणात व बहुतांशपणे समविचार असल्याचे आढळून येते. प्रत्येक विषयाचा वस्तुनिष्ठपणाने व पंथवाद सोडून विचार करायचा म्हटल्यानंतर योग्य त्या निष्कर्षालाच माणूस यतो आणि म्हणून शेवटी अपक्ष असलेल्या लोकात अनेकजण समविचाराचे आहेत असे आढळून येते. याउलट पक्षरूपाने निवडून आलेल्या मंडळीत आपल्या पक्षाच्या विचारसरणीबद्दल एक प्रकारचा पंथवादी अगर पोथिवादी अभिनिवेश असल्यामुळे वस्तुनिष्ठ विचाराकडे यायला यांची तयारी नसते किंवा त्यांना अवघड जाते.

तिसरा आक्षेप असा येऊ शकतो की विधानसभेचे मतदारसंघ तालुका पातळीचे व लोकसभेचे मतदार संघ निम्म्या जिल्हयाच्या आकाराचे असतात. एवढ्या मोठ्या क्षेत्रमर्यादेवर व्यक्तिगत उमेदवारास ओळखणारे विशेष कोणी असणार नाही व एवढ्या मोठ्या मतदारसंघाच्या निवडणुकीकरता अवश्य असणारा पैसाही तो पुरवू शकणार नाही, हे काम पक्षच करू शकेल. यावर उत्तर असे आहे की मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी मांडलेल्या मूलभूत किंवा संघटित लोकशाही-मध्ये अगदी खालच्या म्हणजे स्थानिक जनतासमितीच्या स्तरापासून ते लोकसभेच्या स्तरापर्यंत अप्रत्यक्ष निवडणुकांचे सूत्र सांगितले आहे. यामुळे वरच्या वरच्या स्तरात निवडून जाऊ इच्छिणारा उमेदवार आम जनतेला ठाऊकच असला पाहिजे व त्याचेजवळ पैशाचा मोठा पुरवठा असला पाहिजे अशी गरजच राहणार नाही. किंबहुना हा मार्ग पत्करल्यास, प्रत्यक्ष निवडणुकासाठी तो अफाट पैसा अनेक गैर मार्गांनी राजकीय पक्ष मिळवतात व नंतर अनेक गैरमार्गांनी उधळतात, त्यायोगे निवडणुकांच्या कार्यास जे गलिच्छ व अनैतिक स्वरुप प्राप्त होते आणि पर्यायाने योग्य व लायक उमेदवारांची जी संपूर्ण गळचेपी होतो त्या सर्व गैरगोष्टीस मोठ्या प्रमाणात आळा बसेल. खेरीज पक्षविरहित लोकशाही स्थापन होण्या अगोदरच्या काळात वरील अडचण विषयवार संस्थांच्या मदतीने निराकरण पावेल.

पक्षविरहित लोकशाहीत सरकारच्या कृतीवर योग्य तो अंकुश ठेवण्यास विरोधी पक्ष उपलब्ध असणार नाही, असाही एक याबाबतीत आक्षेप आहे या वरील स्पष्टीकरण असे आहे– पक्षविरहित लोकशाहीत विरोधी पक्षाचे हे काम अनेकांकडून परंतु वरच्या पातळीवरून व विधायकपणे घडेल. सरकार हे कोणाही विशिष्ट पक्षाचे नसल्यामुळे मंत्रिमंडळात नसलेले सर्वच आमदार व खासदार मंत्रिमंडळाच्या कृतीमधील दोष मुक्तपणाने व विधायक भूमिकेतून दाखवू शकतील. सरकार खाली ओढण्याच्या भूमिकेतून दोष मांडण्याची जी विरोधी पक्षाची नकारात्मक अगर विध्वंसक भूमिका असते ती त्यात सहसा येऊ शकणार नाही. मंत्रिमंडळासहित सर्वजण अपक्ष असल्यामुळे कोणता पक्ष अधिकारावर आला व कोणता अधिकाराबाहेर राहिला असा प्रश्न तेथे राहणार नाही. त्यामुळे सरकारवर होणाऱ्या टीकेची दखल मंत्रिमंडळदेखील विधायक भूमिकेतून घेईल. याखेरीज विषयवार संस्थांकडून व वृत्तपत्रांकडून दोषांचे दिग्दर्शन व विधायक मार्गदर्शन लाभेल. पक्षविरहित लोकशाहीचा नागरिक सुजाण, स्वतःचे प्रश्न स्वतः निकाली काढण्याच्या भूमिकेचा व आत्मविश्वासाचा, तसाच व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी व व्यक्तिकर्तव्यवादी असेल व तसा तो घडवायचा आहे, हे लक्षात घेतल्यास वरील चित्र निर्माण होणे अशक्य नाही.

८ आजची गरज

या विषयावरील वरील सर्व हकीकत व चर्चा लक्षात घेता खालील गोष्टी प्रामुख्याने लक्षात ठेवणे जरूर ठरते :

१) परिच्छेद क्र. ३ मध्ये नमूद केलेले पक्षाधिष्ठित लोकशाहीचे विविध दोष इतके गंभीर व मोठे आहेत की व्यक्तिस्वातंत्र्य राखून व्यक्तिविकास साधावयाचा या लोकशाहीच्या मुख्य उद्देशास अधिकाधिक बाधा येईल व परिणामी लोकशाही अधिकाधिक संकटात येऊन विनाशाप्रत जाईल. इतकेच नव्हे, तर लोकशाही नसलेल्या समाजास सुद्धा जी नैतिकता आवश्यक असते ती नैतिकता देखील त्यायोगे शिल्लक राहणार नाही.

२) यासाठी स्थानिक लोकराज्यांना आवश्यक ती सत्ता पुरवणारी व व्यक्तिगत नागरिकांचे एकाकीपण व दुबळेपण घालवून त्याजागी जास्तीत जास्त व्यक्तिस्वातंत्र्यासहित व्यक्तिविकासाचा पाठपुरावा करणारी संघटित लोकशाही प्रस्थापित करण्याच्या दिशेने वाटचाल करणे जरूर आहे.

अनुक्रमणिका

३) या वाटचालीचा भाग म्हणून, राजकीय पक्षावाचून कसे चालेल अशी शंका अगर भीति प्रथम मनातून टाकून देऊन राजकीय पक्षावाचून सर्व काही चांगल्या रीतीने चालवता येईल असा विश्वास धरला पाहिजे, स्थानिक लोकराज्यापासून लोकसभेपर्यंतच्या सर्व निवडणुका अप्रत्यक्ष पद्धतीने करण्याची व्यवस्था सुरू करून घेतली पाहिजे. लोकशाहीविषयक व जीवनविषयक विविध अंगांचे ज्ञान नागरिकांना अपक्ष भूमिकेतून देणारी अभ्यासमंडळे अगर अभ्यासकेंद्रे चालविली पाहिजेत. हर एक प्रश्न राजकीय पक्षावर अगर राजकीय कार्यकर्त्यांवर अवलंबून न रहाता सोडवण्याचा प्रत्येकाने मनाशी निर्धार करून त्या त्या विषयाचा व प्रश्नांचा पाठपुरावा व सोडवणूक करणाऱ्या विषयवार संस्था बांधल्या पाहिजेत व त्या शुद्ध पायावर चालवल्या पाहिजेत. संबंधित विचारवंत व कार्यकर्ते याची जरूर ती दखल घेतील अशी अपेक्षा आहे.



[अनुक्रमणिका](#)

डॉ. रा. भा. पाटणकर

क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : १९ :

क्रोचेच्या पुस्तकाचे नाव ‘ इस्थेटिक : ॲज सायन्स ऑफ एक्स्प्रेशन ॲंड जनरल लिंग्विस्टिक ’ असे आहे. आतापर्यंत त्याने आविष्काराची (म्हणजे एक्स्प्रेशनची) चर्चा केली. परंतु अजून लिंग्विस्टिकविषयी त्याने काहीच सांगितले नाही. आविष्काराचे शास्त्र हेच भाषाशास्त्र (लिंग्विस्टिक) होय असा सिद्धांत तो या (इस्थेटिकच्या अठराव्या) प्रकरणात मांडणार आहे. त्याच्या मते भाषेचा तात्त्विक पातळीवरून अभ्यास करताना जे प्रश्न सोडवावे लागतात ते सर्व आविष्काराचे, म्हणजे कलेचे, प्रश्न आहेत. यावरून असे ध्यानात येते की भाषेचे तत्त्वज्ञान व कलेचे तत्त्वज्ञान एकच आहेत. जर या दोन शास्त्रांमध्ये भेद असला तर आविष्कार हा भाषाशास्त्राचा अभ्यासविषय होऊ शकला नसता. भाषाशास्त्र भाषेचा अभ्यास करते हे सर्वांना ठाऊक आहे. जर ते आविष्काराचा अभ्यास करीत नाही असे म्हणावयाचे असेल तर असे सिद्ध करावे लागेल की भाषा आविष्कारस्वरूप नाही. हे सिद्ध होऊ शकले तरच भाषाशास्त्र व सौंदर्यशास्त्र ही भिन्न शास्त्रे आहेत असे ठरेल. पण भाषेचे स्वरूप लक्षात घेता ती आविष्काररूप नाही असे सिद्ध करता येणे अशक्य दिसते. भाषेतून आविष्कार काढून टाकला तर काय उरेल ? फक्त नाद ! पण जे कशाचाही आविष्कार करीत नाहीत असे नाद म्हणजे भाषा नव्हे. खास आविष्कारासाठी उच्चारिलेल्या, सीमित व संघटित केलेल्या नादांनाच भाषा म्हणतात. म्हणजे भाषेच्या संकल्पनेतच आविष्काराची संकल्पना अंतर्भूत झालेली आहे; त्यांची फारकत करणे तत्त्वदृष्ट्या चूक ठरेल. समजा असे म्हटले की आविष्कार ही एक महाजाती असून भाषा ही त्यात अंतर्भूत झालेली एक विशिष्ट जाती आहे, व आविष्कार या महाजातीचा अभ्यास करणे सौंदर्यशास्त्राचे काम असून त्यातील भाषा या जातीचा अभ्यास भाषाशास्त्र करते. क्रोचेच्या म्हणण्याप्रमाणे हेही चूकच ठरेल. कारण या सिद्धांताप्रमाणे भाषाशास्त्र एका विशिष्ट खास जातीच्या आविष्कारांचा अभ्यास करते असे म्हणावे लागेल. पण आविष्कारांची जाती किंवा वर्ग यांच्यात विभागणी करता येत नाही असे क्रोचेने इस्थेटिकच्या चौथ्या व नवव्या प्रकरणात दाखविले आहे.

अनुक्रमणिका

सौंदर्यशास्त्र व भाषाशास्त्र यांच्यापुढचे प्रश्न व त्यांच्या मार्गातील अडचणी एकच आहेत. या दोन शास्त्रांच्या स्वरूपाविषयी जे वाद झाले आहेत तेसुद्धा एकमेकांना समांतर असेच आहेत. भाषाशास्त्र हा एक ऐतिहासिक पद्धतीने केलेला अभ्यास आहे की ते एक शास्त्र आहे? ते शास्त्र असेल तर ते प्राकृतिक विज्ञानांच्या वर्गात मोडते की मानवी मनाचा अभ्यास करणाऱ्या अनुभवाधिष्ठित विज्ञानाच्या जातीचे आहे? की त्याला मानवी चैतन्याचा अभ्यास करणारे एक तत्त्वज्ञानात्मक शास्त्र मानायचे? असे प्रश्न भाषाशास्त्राविषयी उपस्थित करण्यात आलेले आहेत. बरोबर हेच प्रश्न सौंदर्यशास्त्राविषयीही विचारले गेले आहेत. आणि दोन्ही ठिकाणी देण्यात आलेली उत्तरेही सारखीच आहेत. उदा. काहींनी आंतरिक आविष्कार व प्राकृतिक कलाकृती यांना एकरूप मानले व सौंदर्यशास्त्राला एक प्राकृतिक विज्ञान बनविले; काहींनी आविष्कारांचे त्यांतील मानसिक आशयांच्या अनुरोधाने वर्गीकरण केले व सौंदर्यशास्त्राला अनुभवाधिष्ठित मनोविज्ञानाच्या प्रांतात नेऊन बसविले; काहींनी आविष्काराचा अभ्यास करणारे शास्त्र असू शकते हेच नाकारले व विशिष्ट ऐतिहासिक घटनादिकांचा संग्रह म्हणजे सौंदर्यशास्त्र असे प्रतिपादिले. यांपैकी कोणालाही सौंदर्यशास्त्र हे चैतन्याचे, मानवी मनाच्या कृतिशीलतेचे, मूल्याचे शास्त्र आहे हे लक्षात आले नाही.

भाषेविषयी विचार करतानाही लोकांनी अशाच चुका केल्या आहेत. काहींच्या मते भाषा ही उद्गारवाचकांच्या (इंटरजेक्शन) स्वरूपाची असते. उद्गारवाचक नाद हा मानवी किंवा पाशवी भावनांचा प्राकृतिक आविष्कार असतो. परंतु वेदनेमुळे शरीरधर्माला अनुसरून निघालेला ' आः ' असा नाद व ' आः ' हा शब्द यांच्यात जमीनअस्मानाचे अंतर आहे हे लोकांच्या लक्षात आले. पहिला ' आः ' हा नुसता नाद आहे; दुसरा ' आः ' हा मानवी भाषेचा एक घटक आहे. भाषा ही उद्गारवाचकाच्या स्वरूपाची असते हा सिद्धांत मागे पडल्यावर साहचर्याचा (असोसिएशन) किंवा संकेताचा (कन्व्हेन्शन) सिद्धांत पुढे आला. सौंदर्यशास्त्रातही साहचर्याचा सिद्धांत मांडण्यात आला होता त्याच्या विरुद्ध क्रोचेने खालील आक्षेप घेतला होता:– आविष्कार हा एकसंध असतो. प्रतिमांची अनेकता म्हणजे आविष्कार नव्हे. अनेकतेच्या साहाय्याने आविष्काराचे स्वरूप स्पष्ट करता येत नाही. खरे म्हणजे या अनेकतेतच आविष्कार अनुस्यूत असतो. अनेकतेचे स्पष्टीकरण द्यायचे असेल तर आविष्काराची संकल्पना माहीत आहे, हे गृहीत धरावे लागते. क्रोचेच्या या विधानाचा अर्थ लावण्यासाठी त्याने इस्थेटिकच्या पहिल्या प्रकरणात साहचर्यवादाची जी चर्चा केली आहे तिचा

आधार घेणे आवश्यक आहे. तेथे त्याचा विषय प्रातिभ ज्ञान व संवेदना यांच्यातील संबंध हा आहे. काही लोकांच्या मते प्रातिभ ज्ञान म्हणजे संवेदनांचे साहचर्य (असोसिएशन ऑफ सेन्सेशन्स) होय. यावर क्रोचे म्हणतो की हे लोक ' साहचर्य ' हा शब्द दोन अर्थांनी वापरतात: (अ) स्मरणशक्ती साहचर्यांच्या साखळीने वेगवेगळ्या पूर्वानुभूत घटकांना बांधून ठेवते. स्मरणशक्तीच्या या साहचर्यशृंखलेला उद्देशून ' साहचर्य ' हा शब्द वापरण्यात येतो. आता प्रश्न असा की हे पूर्वानुभूत घटक आले कोठून ? ते प्रातिभ ज्ञानातूनच मिळालेले असणार. म्हणजे ज्या प्रातिभ ज्ञानाचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी साहचर्याची मदत घ्यायची ते साहचर्यच प्रातिभ ज्ञानावर अवलंबून असल्याचे दिसते. साहचर्यशृंखलेतील दुवे जर प्रातिभ ज्ञानाकडून मिळाले नाहीत तर साहचर्यनियमांच्या साहाय्याने त्यांना एकत्र करणे शक्य होणार नाही. काही वेळा असे म्हणण्यात येते की हे दुवे नेणिवेतून मिळतात. यावर क्रोचेचे उत्तर असे की हे जर खरे असेल तर आपण केवळ शारीरिक संवेदनेच्या, जड निसर्गाच्या पातळीवरच राहू. आणि या पातळीवर प्रातिभ ज्ञान प्राप्त होणे शक्य नसते. (आ) काही वेळा ' साहचर्य ' हा शब्द चैतन्यमय संश्लेषण (सिन्थेसिस) या अर्थाने वापरला जातो. साहचर्यवाद्यांच्या मनात हा अर्थ असेल तर त्यांच्या व आपल्या सिद्धांतातील भेद केवळ शाब्दिक आहे असे क्रोचे म्हणतो. कारण प्रातिभ ज्ञानात संवेदनांच्या अनेकतेचे संश्लेषण होऊन त्यातून वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिमा जन्माला येते असे क्रोचेही मानतो. साहचर्यवाद्यांच्या मनात वर दिलेला ' अ ' हा अर्थ असणे जास्त संभवनीय वाटते. प्रातिभ ज्ञानाच्या संदर्भात त्यावर क्रोचेने कोणते आक्षेप घेतले आहेत हे आपण आताच पाहिले. भाषेच्या संदर्भातही त्याने तेच आक्षेप घेतले आहेत असे दिसते. आविष्कार हा एकसंध असतो. तो अनेक संवेदनांच्या संश्लेषणातून निर्माण होतो, अनेक प्रतिमांच्या किंवा अनेक आविष्कारांच्या साहचर्यातून नव्हे. साहचर्यसंबंध दोन किंवा अनेक प्रतिमांमधील (म्हणजेच आविष्कारांमधील) संबंध आहे. या संबंधाने संलग्न झालेल्या प्रतिमा (किंवा आविष्कार) मुळात कोठून आल्या हा प्रश्न उरतोच. हे संलग्न झालेले घटक स्वतः आविष्काररूप आहेत, म्हणून साहचर्याने संलग्न झालेल्या अनेकतेत आविष्कार अनुस्यूत आहे असे म्हणावे लागते, या अनेकतेच्या साहाय्याने तिच्यातच अनुस्यूत असलेल्या आविष्कारांचे स्पष्टीकरण देता येणार नाही हे उघड आहे.

क्रोचेने साहचर्यवादाचा विचार इस्थेटिकच्या चवदाव्या प्रकरणातही केलेला आहे. आंतरिक कलाकृती व प्राकृतिक कलाकृती यांच्यातील संबंधाविषयी बरेच गैरसमज पसरलेले आहेत. साहचर्यवाद हा त्यातीलच एक गैरसमज होय. साहचर्यवाद्यांच्या मते कलाकृती दोन प्रतिमांच्या संयोगातून निर्माण होते : एक प्रतिमा

अर्थाची व दुसरी प्राकृतिक कलाकृतीची. क्रोचेचे म्हणणे असे की अशा दोन प्रतिमा नसतातच. प्रतिमा एकच असते; व ती अर्थाच्या आविष्कारातून जन्माला येते. प्राकृतिक कलाकृतीला प्रतिमा म्हणता येत नाही कारण ती मानसिक नसून जड असते. तिच्यामुळे मानसिक कलाकृतीचे पुनरुज्जीवन शक्य होते इतकेच तिचे महत्त्व. जर आंतरिक आविष्कार नसता तर प्राकृतिक कलाकृती अस्तित्वातही आली नसती. म्हणजे साहचर्याच्या नात्याने येथे जोडल्या गेलेल्या दोन्ही गोष्टींचे अस्तित्व आविष्काराच्या अस्तित्वावर अवलंबून आहे असे दिसते. भाषेविषयीही क्रोचेची हीच भूमिका आहे. भाषा म्हणजे नाद व अर्थ किंवा आशय यांचे साहचर्य असे म्हणता येणार नाही. कारण नाद हा जड, प्राकृतिक असल्याने त्याला भाषा म्हणणे चूक ठरेल आणि एखाद्या आशयाचे स्वरूप कळण्यासाठी त्या आशयाचा आविष्कार होणे जरूर असते. म्हणजे ज्यांच्यात साहचर्य असते असे म्हणायचे त्यातला एक घटक (नाद) हा भाषा नव्हे; आणि दुसरा घटक (आशय) हा स्वतः आविष्कारावर अवलंबून असतो. यावरून असे दिसते की साहचर्याच्या साहाय्याने आविष्काराचे स्पष्टीकरण देता येत नाही; उलट साहचर्याची संकल्पना वापरायची असेल तर मात्र आविष्काराची संकल्पना गृहीत धरावी लागते.

भाषा ही अनुकृतिस्वरूप असते हे मत साहचर्यवादाचेच अपत्य आहे. या मताप्रमाणे विशिष्ट प्राण्यांचे आवाज आपण ऐकतो व त्यांच्या अनुकरणातून आपल्याला विशिष्ट शब्द मिळतात. उदा० कुत्र्याचे भुंकणे ऐकून कुत्र्याला ' भूभू ' हे नाव आणि गाईचे हंबरणे ऐकून गाईला ' हम्मा ' हे नाव देण्यात आले असावे. परंतु भाषाशास्त्रज्ञांनी हे मत हास्यास्पद म्हणून बाजूला सारले आहे.

वरील अपसिद्धांतांच्या संकलनातून एक नवा मिश्र सिद्धांत निघाला आहे. या मिश्र सिद्धांताप्रमाणे भाषा काही प्रमाणात उद्‌गारवाचकांची बनलेली आहे आणि काही प्रमाणात अनुकरण व संकेत यांच्यातून निर्माण झाली आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात तात्विक विचाराला जी अवकळा आली होती तिला साजेसे असेच हे मत आहे असे म्हणून क्रोचेने ते बाजूला सारलें आहे.

भाषा ही मुळात आत्मिक किंवा चैतन्यपूर्ण निर्मिती आहे हे सत्य काही भाषाशास्त्रज्ञांना गवसले आहे. पण त्यांनाही साहचर्यवादाचा मोह सुटलेला नाही. ते म्हणतात की भाषा ही मुळात आत्मिक निर्मिती असली तरी तिची वाढ होणे साहचर्यावर अवलंबून असते. क्रोचेच्या मते आविष्काराची चैतन्यमय क्रिया व साहचर्य यांची अशी सांगड घालता येत नाही. भाषा ही

मुळात आत्मिक क्रियेतून निर्माण होते हे विधान वरवर पाहता भाषेच्या उत्पत्तिविषयी आहे असे वाटते. पण खरे म्हणजे हे विधान भाषेच्या उत्पत्तिविषयी नसून भाषेच्या स्वरूपाविषयी आहे. जेव्हा लोक म्हणतात की भाषा आत्मिक क्रियेतून उत्पन्न झाली तेव्हा त्यांना असे म्हणायचे असते की ती आत्मिक, चैतन्यपूर्ण, क्रियारूप आहे. ती जर मुळात चैतन्यपूर्ण असेल तर ती नेहमीच चैतन्यपूर्ण राहणार. उलट जर ती मुळात साहचर्यावर अवलंबून असेल तर तिचे साहचर्यावरील हे अवलंबित्व कायम स्वरूपाचे असणार. म्हणून भाषा मुळात आत्मिक निर्मिती असते, पण तिची वाढ साहचर्यावर अवलंबून असते असे म्हणणे तत्त्वदृष्टचा चूक आहे. एका आविष्कारातून दुसरा आविष्कार निर्माण करता येतो अशा गैरसमजामुळे वरील समन्वयवादी मत पुढे आले असावे. एखाद्या आविष्कारातून दुसरा आविष्कार निर्माण करायचा असेल तर पहिल्या आविष्काराला संवेदनेच्या पातळीवर आणावे लागते असे क्रोचेने इस्थेटिकच्या दुसऱ्या प्रकरणात सांगितले आहे. असे नसते तर दोन आविष्कारांच्या साहचर्यातून तिसरा नवा आविष्कार जन्माला आला असे म्हणता आले असते. पण नवा आविष्कार अशा रीतीने निर्माण करता येत नाही. जुन्या शब्दांचे रूपांतर होऊन, त्यांच्या अर्थात बदल होऊन आणि मुळातल्या अर्थाची कक्षा रुंदावल्यामुळे नवे शब्द निर्माण होतात हे खरे; पण यावरून असे सिद्ध होत नाही की जुन्या शब्दात नव्या अर्थाची भर टाकल्यामुळे, म्हणजे या नव्याजुन्याच्या साहचर्यातून, नवे शब्द जन्माला आले. नवे शब्द आत्मिक निर्मितिक्रियेमुळेच जन्माला येतात. जुन्या आविष्कारांच्या सामग्रीतून ते उत्पन्न होत नाहीत; त्यांना सामग्री लागते ती संवेदनांचीच. पण या संवेदना तथाकथित आदिमानवाच्या नसून हजारो वर्षे सुसंस्कृत समाजात जगलेल्या मानवाच्या असतात. अशा मानवाच्या मनात कित्येक गोष्टींची संचिते जतन करून ठेवलेली असतात. आतापर्यंत वापरली गेलेली भाषासुद्धा या संचिताचाच एक भाग असते. पण हे संचित जसेच्या तसे वापरता येत नाही. याच्या आधी एका संदर्भात क्रोचेने पुतळे करणाऱ्याचे उदाहरण दिले होते; त्याची येथे साहजिकच आठवण होते. या कलावंताला ब्राँझचा पुतळा निर्माण करावयाचा असतो. परंतु पुरेसा ब्राँझ उपलब्ध न झाल्याने त्याच्याकडे असलेल्या छोटचा छोटचा ब्रांझच्या पुतळचांचा तो उपयोग करायचे ठरवितो. पण हे पुतळे जसेच्या तसे वापरता येत नाहीत. त्यांना प्रथम वितळवावे लागते. त्यातून जो रस तयार होईल त्याचा उपयोग नव्या पुतळचाच्या निर्मितीसाठी होत असतो. भाषिक आविष्कार करणाऱ्या आजच्या माणसाची स्थिती

या कलावंतासारखीच असते. त्याला सामग्री मिळते ती बव्हंशी पूर्वाविष्काराचीच. पण हे पूर्वाविष्कार जसेच्या तसे वापरता येत नाहीत. ते आविष्कारासाठी वापरायचे असल्यास त्यांना संवेदनांच्या पातळीवर आणावे लागते व मगच त्यातून नवा आविष्कार जन्माला येतो. प्रत्येक भाषिक आविष्कार ही एक चैतन्यमय नवनिर्मितीच असते असे क्रोचेचे मत आहे.

प्रातिभ ज्ञान व संकल्पनात्मक ज्ञान अशा ज्ञानाच्या दोन पातळ्या क्रोचेने कल्पिल्या आहेत हे वाचकास आठवत असेल. या पातळ्यांमधील संबंध खालीलप्रमाणे असतो:- दुसरी पातळी पहिलीवर अवलंबून असते; पहिली मात्र स्वतंत्र व स्वयंभू अशी असते. क्रोचेच्या मते बरोबर अशाच दोन पायऱ्या भाषेतही आहेत. यापैकी पहिली पायरी व्याकरणाची व दुसरी पायरी तर्कशास्त्राची आहे. तर्कशास्त्र हे व्याकरणाशिवाय असूच शकत नाही; या उलट व्याकरण मात्र तर्कशास्त्राशिवाय स्वतंत्रपणे अस्तित्वात येऊ शकते, असे क्रोचे म्हणतो. तो येथे जेव्हा 'व्याकरणा'चा निर्देश करतो तेव्हा त्याच्या मनात नाम, क्रियापद इ० च्या साहाय्याने केलेला भाषेचा अभ्यास नसावा. एकसंध भाषिक आविष्काराच्या अभ्यासाबद्दलच तो बोलत असावा.

नाम, विशेषण, क्रियापद, इत्यादी वर्गांमध्ये भाषेचे विभाजन कसे होते हे क्रोचेने विशद केले आहे, समजा आपण एक चित्र पहात आहोत. त्या चित्रात एक माणूस रस्त्यावरून चालला आहे असे दाखविले आहे. हे चित्र पाहिल्यावर आपण असे म्हणू की 'या चित्रात एक हालचाल (मूव्हमेन्ट) दाखविली आहे. ती जर आपण होऊन केलेली (व्हालन्टरी) हालचाल असेल तर तिला क्रिया (ॲक्शन) म्हणता येईल. प्रत्येक हालचाल ही कोणत्यातरी प्राकृतिक वस्तूची हालचाल असते, आणि कृतीमध्ये कृती करणारा कोणीतरी कर्ता अनुस्यूत असतो. म्हणून हे चित्र एका प्राकृतिक वस्तूचे किंवा एका कर्त्याचेही चित्रण करते असे म्हणता येईल. ही हालचाल एका विशिष्ट जागी घडत आहे. ती निश्चित करण्यासाठी आपल्याला पृथ्वीपासून सुरुवात करून क्रमाने जमीन, देश, रस्ता येथपर्यंत यावे लागते. पृथ्वी एकच असते, म्हणून तिला व्यक्ती (इंडिव्हिज्युअल) म्हणावे लागेल. पण जमीन, देश, रस्ता यांची अनेक उदाहरणे सापडू शकतात; म्हणून त्यांना महाजाती (जीनस) किंवा सामान्य (युनिव्हर्सल) हे नाव देण्यात येते.' आता समजा आपल्यासमोर हे चित्र नसून 'पीटर रस्त्याने चालला आहे' हे वाक्य आहे. त्याबद्दल आपण वर दिलेली विधाने केली तर आपल्याला क्रियापद (हालचाल किंवा कृती), नाम (प्राकृतिक पदार्थ किंवा कर्ता), विशेषनाम, सामान्यनाम इत्यादींच्या संकल्पना मिळतील.

या दोन्ही ठिकाणी आपण एका प्रातिभ ज्ञानविषयापासून सुरुवात केली, व त्यातील घटकांचा तार्किक पातळीवर विस्तार केला, त्यातील तपशीलाला स्पष्टता दिली. प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर असताना आपल्यासमोर जे होते ते नष्ट करून आपण संकल्पनात्मक ज्ञानाच्या पातळीवर आलो. पुष्कळदा आपण संकल्पनात्मक पातळीवरून पुन्हा प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर जाण्याचा प्रयत्न करतो व विचारतो की हालचाल, कृती इ. संकल्पनांचा आविष्कार कसा साधला जातो ? पण असे विचारण्यात आपण एक तात्त्विक चूक करीत असतो. आविष्कार संवेदनांतून निर्माण होतो, संकल्पनांतून नव्हे, हे क्रोचेने इस्थेटिकच्या चौथ्या प्रकरणात सांगितले आहे. तेव्हा संकल्पनांपासून निघून आविष्कारापर्यंत जाण्याचा प्रयत्न मुळातच उफराटा आहे. संकल्पनाच्या पातळीवरून आविष्कारांचे विश्लेषण व वर्गीकरण केले की वाङमयप्रकार किंवा कलाप्रकार ही सौंदर्यशास्त्रातील व्याजसंकल्पना निर्माण होते. भाषेच्या संदर्भात बरोबर अशीच चूक होते. लोक एकसंध आविष्काराची पातळी सोडून संकल्पनांच्या पातळीवर जातात, आणि त्या पातळीवरून आविष्काराचे संकल्पनावाचक नामे, क्रियापदे इ. घटकात विश्लेषण करतात. आणि मग संकल्पनात्मक पातळीपासून सुरुवात करून ते मुळातल्या एकसंघ आविष्कारापर्यंत जाण्याचा प्रयत्न करतात. पण त्यांच्या पदरी अपयशच येते. सौंदर्यशास्त्रात कादंबरी, नाटक, काव्य या वर्गीकरणाला जेवढे महत्त्व, तेवढेच महत्त्व व्याकरणातील नाम, क्रियापद इ. वर्गीकरणालाही असते. आपल्या विवेचनात क्रोचे या दोन्ही वर्गीकरणांना अजिबात थारा देत नाही.

आविष्कार अविश्लेष्य असतो. त्यामध्ये मुळात नाम, क्रियापद वगैरे वेगळे घटक नसतात. नाम किंवा क्रियापद यांचा विशिष्ट शब्दांमध्ये आविष्कार होतो व हे शब्द एकमेकांपासून अलग करता येतात असे मानणेही चूक आहे. नामादी तथाकथित शब्दप्रकार अमूर्तीकरणाच्या क्रियेने वेगळे काढलेले असतात. ते वेगळे काढताना मूळ एकसंध आविष्काराला आपण नष्ट करीत असतो. क्रोचेच्या मते एकसंध वाक्य हीच एकमेव भाषिक वस्तुस्थिती (लिंग्विस्टिक रिॲलिटी) आहे. भाषेचे खरे स्वरूप वाक्यातच दिसते. 'वाक्य' या शब्दाने वैय्याकरण्यांना जे अभिप्रेत असते ते क्रोचेला अभिप्रेत नाही. तो म्हणतो की वाक्य म्हणजे एका पूर्ण अर्थाचा आविष्कार करणारा एक सेंद्रिय बंध (ऑरगॅनिझम). अशा वाक्याची मर्यादा लहानमोठी असू शकते. एखाद्या वाक्यात केवळ एक उद्‌गारवाचक शब्दच असेल, तर दुसरे वाक्य म्हणजे एखादे महान काव्य असेल !

एखाद्या देशातील वाङमयाचे वाङमयप्रकारांमध्ये वर्गीकरण झालेले नसले, किंवा त्यात एखादा वाङमयप्रकार नसला तर ते कमीपणाचे मानले जाते.

त्याचप्रमाणे एखाद्या भाषेत क्रियापदासारखा शब्दप्रकार नसला तर ती भाषा अजून अविकसित किंवा अपूर्ण आहे असे समजले जाते. क्रोचेच्या मते ही दोन्ही मते पूर्णपणे चूक आहेत.

प्रत्येक आविष्कार हा वैशिष्टयपूर्ण व अनन्यसाधारण असतो असे मत सौंदर्यशास्त्रज्ञांप्रमाणे भाषाशास्त्रज्ञांनीही मान्य केले आहे असे क्रोचे म्हणतो. प्रत्यक्ष उच्चारला जाणारा शब्द हाच खऱ्या अर्थाने शब्द असतो. तो शब्द एका विशिष्ट आशयाचा आविष्कार करतो. त्या आशयासाठी दुसरा कोणताही शब्द चालत नाही. यावरून असे लक्षात येईल की कोणत्याही शब्दाला खरोखर समानार्थवाचक असलेला प्रतिशब्द असूच शकत नाही. भाषांतराची अशक्यताही सौंदर्यशास्त्रज्ञांप्रमाणे भाषाशास्त्रज्ञांनी मान्य केली आहे. वर क्रोचेने 'प्रत्यक्ष उच्चारला जाणारा शब्द हाच खऱ्या अर्थाने शब्द असतो' असे म्हटले आहे. पण आपण सामान्यपणे असे मानतो की भाषेत तयार शब्दांचा संग्रह असतो व या शब्दांच्या साहाय्याने आपण आपला भाषिक व्यवहार करतो. दुसरे असे की कोशात प्रत्येक शब्दाची व्याख्या दिलेली असते, त्याच्याशी समानार्थक असलेल्या प्रतिशब्दांची यादी दिलेली असते. परंतु आविष्काराच्या जिवंत संदर्भापासून तोडून एकत्रित केलेल्या शब्दांना क्रोचे शब्द म्हणून मानायलाच तयार नाही. त्याच्या मते खरा शाब्दिक आविष्कार हा विशिष्ट संवेदनात्मक आशयातूनच निर्माण होतो; व कोणत्याही आशयाचा फक्त एकच आविष्कार संभवतो. आणि आशय सारखा बदलत असल्याने आविष्कारही सतत बदलत असतात. म्हणून कोणत्याही तयार शब्दांच्या साहाय्याने आविष्कार निर्माण होत नाही. आजचा सुसंस्कृत माणूस शतकानुशतकांचे भाषिक संचित घेऊनच जगतो. तो पूर्वाविष्कारांच्या वातावरणात वाढत असतो. म्हणून इतरांनी वापरलेल्या शब्दांचाच तो उपयोग करतो असे आपल्याला वाटते. पण माणसाचा प्रत्येक भाषिक आविष्कार हा नवनिर्मितीच्या स्वरूपाचा असतो, जे शब्द पूर्वी होते ते शब्द माणूस तसेच्या तसे वापरतो असे कधी होत नाही. जुना वाटणारा, कोशात ग्रथित झालेला, प्रत्येक शब्द हा जेव्हा प्रत्यक्ष आविष्काराचा भाग होतो तेव्हा तो नवाच असतो. हे सर्व क्रोचेने याआधी सांगितलेच आहे.

भाषिक आविष्काराचे विश्लेषण करून त्यातील तथाकथित घटकांचे, शब्दप्रकारांचे, वाक्यप्रकारांचे वर्गीकरण करणे क्रोचेला चूक वाटते. कोशात व व्याकरणात भाषेचे जे दर्शन होते ते सत्य दर्शन नव्हे. कारण ते एकसंध आविष्कारांचे दर्शन नसते. तेथे आपल्याला मिळतात अमूर्तीकरणाच्या साहाय्याने अलग केलेले, बौद्धिक पातळीवरून वर्गीकरण केलेले, वेगवेगळे तुकडे. या तुकड्यांमध्ये भाषा

नसते. ती असते प्रत्यक्ष आविष्कारांमध्ये. हे जिवंत आविष्कार वाङमयीन कलाकृतींमध्ये सापडतात. या कलाकृतींच्या, म्हणजे विशिष्ट जिवंत आविष्कारांच्या, पलिकडे भाषा असत नाही. कोणत्याही समाजाची भाषा म्हणजे त्या समाजाची कला. ही कला प्रत्यक्ष कलाकृतींमध्ये देहीभूत झालेली असते. कोणत्याही समाजाच्या कलेचे स्वरूप म्हणजे त्यातील कलाकृतींचे स्वरूप. एखाद्या समाजाच्या वाङमयाचे स्वरूप काय या प्रश्नाला उत्तर द्यायचे म्हटले तर त्याच्या सर्व वाङमयाचा तपशीलवार इतिहास द्यावा लागतो.

भाषा म्हणजे प्रत्यक्ष एकसंध आविष्कार असल्याने भाषेचे कोणतेही वर्गीकरण क्रोचेला मान्य नाही. तुलनात्मक भाषाशास्त्रात भाषेचे जे ऐतिहासिक (हिस्टॉरिको-जिनिऑलॉजिकल) वर्गीकरण देण्यात येते त्याविषयी मात्र क्रोचेने आक्षेप घेतलेले नाहीत. कारण त्याच्या मते ऐतिहासिक पद्धतीने भाषेचा अभ्यास करणे म्हणजे नुसते वर्गीकरण करणे नव्हे. खरे म्हणजे या पद्धतीत वर्गीकरणाला स्थान नाही असेच क्रोचेला म्हणायचे असावे. कारण तो सांगतो की इतिहासकार हा वर्गीकरण करीत नसतो. तो भाषा ऐतिहासिक क्रमाने लावतो. ज्या भाषा ऐतिहासिक क्रमाने लावता येतात त्या अलग अलग भाषिक जाती नव्हेत, असे भाषाशास्त्रज्ञ स्वतःच सांगतात. भाषांची वंशावळ सांगणे म्हणजे एकाच भाषिक सबंधाच्या विकासाचे वेगवेगळे टप्पे दाखविणे होय.

क्रोचेच्या मते भाषा ही मानवी चैतन्याच्या क्रियेतून उत्पन्न होते. हे मत मान्य असणाऱ्यांमध्येही भाषानिर्मिती ही मानवी चैतन्याच्या कोणत्या पैलूकडून होते याविषयी मतभेद झालेले आहेत. क्रोचेने भाषेचा संबंध प्रातिभ ज्ञानात्मकतेशी लावलेला असल्याचे आपण पाहिले आहे. पण काही विचारवंतांच्या मते भाषा ही मानवी मनाच्या व्यवहारात्मकतेतून, म्हणजे त्याच्या इच्छाशक्तीमुळे, निर्माण होते. हे मत बरोबर नाही असे क्रोचे स्पष्टपणे सांगतो. आविष्कार हे मानवी चैतन्याच्या कृतिशीलतेचे पहिले फल आहे. त्यात इच्छाशक्तीला वाटा नाही. यावरून असेही लक्षात येईल की भाषा कशी बोलली जावी याविषयीचे नियम सांगणारे आदर्शदर्शी व्याकरण (नॉर्मेटिव्ह ग्रामर) चुकीच्या तत्त्वावर उभे केलेले असते. भाषा कशी बोलली जाते याचे वर्णन देणे व ती कशी बोलली जावी हे सांगणे या दोन भिन्न गोष्टी आहेत. क्रोचेचा आक्षेप दुसऱ्या प्रकारच्या, भाषेच्या उपयोगाबद्दलचे आदर्श घालून देणाऱ्या, व्याकरणावर आहे हे लक्षात ठेवले पाहिजे. असे आदर्श निर्माण करणे म्हणजे भाषा बोलणाऱ्यांच्या इच्छाशक्तीला आवाहन करणे होय. पण आविष्कार असा इच्छाशक्तीकडून नियंत्रित होऊ शकत नाही. म्हणून सुजाण लोक आदर्शदर्शी व्याकरणाला नेहमीच धाब्यावर बसवितात. व्याकरणातील

नियमांचा अभ्यास करून काही कोणी चांगली भाषा लिहू शकत नाही. पुन्हा हे नियम सार्वत्रिक आहेत असेही नाही; प्रत्येक नियमाला अपवाद हे असतातच. व्याकरणाचा अभ्यास करणे म्हणजे त्यातील नियम माहिती करून घेणे नव्हे. व्याकरण शिकण्याचा उत्तम मार्ग म्हणजे प्रत्यक्ष जिवंत भाषिक आविष्कारांची ओळख करून घेणे, व त्यांच्या साहाय्याने आपली अभिरुची जोपासणे. व्याकरणाचे नियम कशासाठी शिकायचे ? आविष्कार कसे निर्माण करायचे हे त्यावरून कळेल अशी आपली समजूत असते म्हणून ! याचा अर्थ असा की हे नियम तंत्रासारखे असतात. परंतु आविष्काराचे तंत्र असू शकते असे म्हणणे वदतोव्याघाताचे उदाहरण ठरते. तंत्राच्या संकल्पनेला व्यवहारात्मकतेत स्थान आहे, ज्ञानात्मकतेत नाही. आणि आविष्कार ज्ञानात्मकतेत मोडत असल्याने त्याचे तंत्र संभवत नाही.

वरील विवेचनावरून हे ध्यानात येते की भाषेच्या विश्लेषणातून निघालेल्या घटकांच्या वर्गीकरणाला, त्याच्याबद्दलच्या नियमांना तात्त्विक पाया नाही. हे नियम सांगणाऱ्या व्याकरणालाही हा पाया नाही हे ओघानेच आले. पण अशा व्याकरणाला एक व्यावहारिक उपयोग आहे. त्यात दिलेल्या ठोकताळ्यांचा भाषा शिकणाऱ्याला उपयोग होतो. शब्दांच्या वर्गीकरणाचाही असा उपयोग करता येतो. या प्रकारची व्यवहारोपयोगी माहिती देणाऱ्या ग्रंथांना भाषाशास्त्रीय ग्रंथ मानले जाते. पण अशा ग्रंथांकडे शिकण्याशिकविण्यात उपयुक्त ठरणारी साधने म्हणूनच बघायला हवे. या पुस्तकांमध्ये पुष्कळ संकीर्ण माहिती गोळा केलेली असते. उदा. त्यात मानवी स्वरयंत्र, त्याचे अनुकरण करू शकणारे फोनोग्राफसारखे यंत्र, इंडो-युरोपियन, सेमिटिक इ. भाषावंशांविषयी भाषाशास्त्राने काढलेले प्रमुख निष्कर्ष, भाषेच्या उत्पत्तिविषयीचे कयास इत्यादी गोष्टींविषयीची माहिती असते, तसेच पुस्तकातील टाइप, भाषाशास्त्रीय टीपांची मांडणी इत्यादी गोष्टींबद्दलचा सल्लाही त्यात असतो. येथे हे सर्व विस्कळित व अपुऱ्या स्वरूपात मांडलेले सापडते. त्यात भाषेच्या मूलभूत स्वरूपाबद्दलचे विवेचनही विखुरलेले असते. या विवेचनातील संकल्पनांचा, मूळ उगम अर्थात सौंदर्यशास्त्रात सापडतो. खरे म्हणजे भाषिक आविष्कारांचे मर्म सांगणारे सौंदर्यशास्त्र, शिकण्या-शिकविण्याच्या व्यावहारिक उपयोगासाठी तयार केलेले व्याकरण, व जिवंत भाषेचा, म्हणजे प्रत्यक्ष आविष्कारांचा वाङमयीन कलाकृतींचा, इतिहास या तीन क्षेत्रांमध्ये जे समाविष्ट झालेले नाही असे भाषाशास्त्रीय लिखाण अस्तित्वात नाही.

आंतरिक कलाकृती व प्राकृतिक कलाकृती या एकच आहेत अशा गैर समजुतीमुळे काही सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी सौंदर्याच्या प्राथमिक घटकांचा (एलेमेन्टरी

फॉर्म्स ऑफ द ब्यूटिफुल) शोध घेण्याचा चुकीचा प्रयत्न कसा केला हे क्रोचेने इस्थेटिकच्या चौदाव्या प्रकरणात सांगितले आहे. गैरसमजामुळेच लोक एखाद्या गद्यग्रंथाचे प्रकरण, परिच्छेद, वाक्य, वाक्यांश, शब्द इ. घटकात विश्लेषण करू लागले. बरोबर अशीच चूक काही भाषाशास्त्रज्ञांनीही केली आहे. ते स्वर, व्यंजने शब्दावयव (सिलॅबल), शब्द इ. घटकांमध्ये भाषेचे विश्लेषण करतात व या घटकांना ते भाषेचे प्राथमिक घटक मानतात. परंतु क्रोचेचे म्हणणे असे की हे भाषेचे विश्लेषण नसून प्राकृतिक नादमालिकेचे विश्लेषण असते. त्यामुळे या भाषाशास्त्रज्ञांच्या हाती भाषेचे घटक लागत नसून प्राकृतिक नादाचे घटक लागतात. हे घटक व्यक्तिशः कसल्याच अर्थाचा आविष्कार करीत नाहीत. मग त्यांना भाषेचे घटक का म्हणायचे ? शाब्दिक आविष्कारात शब्दांचा नाद अंतर्भूत असतो. वर उल्लेखिलेल्या भाषाशास्त्रज्ञांनी हा नाद अर्थापासून वेगळा केला, व मग त्याचे प्राकृतिक नाद म्हणून विश्लेषण व वर्गीकरण केले. भाषिक आविष्कार म्हणजे प्राकृतिक नाद नव्हे हे जर त्यांच्या लक्षात आले असते तर त्यांनी ही चूक केली नसती.

शब्दातील मूळ धातूंचा (रूट्स) शोध घेण्याच्या प्रयत्नांनाही काहीच तात्त्विक पाया नाही. भाषाशास्त्रज्ञांनी असे चुकीच्या दिशेने प्रयत्न का केले याची दोन कारणे संभवतात. एकतर त्यांनी भाषिक आविष्कार व त्याचे प्राकृतिक माध्यमातील बाह्यीकरण यांच्यात एकरूपता कल्पिली. दुसरे असे की तर्कदृष्टया निरवयव (सिंपल) संकल्पना जशी व्यामिश्र व सावयव (कॉम्प्लेक्स) संकल्पनेच्या आधी येते, तशी लघुतम प्राकृतिक गोष्ट सावयव प्राकृतिक गोष्टीच्या आधी येते असे त्यांनी गृहीत धरले. व लघुतम प्राकृतिक घटक सापडल्याबरोबर आपल्याला लघुतम, निरवयव भाषिक घटक सापडला असे त्यांना स्वाभाविकपणेच वाटले. अगदी पुरातन अशा भाषा निरवयवी (मोनोसिलॅबिक) असल्याच पाहिजेत असेही त्यांनी गृहीत धरले. भाषेचा ऐतिहासिक शोध घेतल्यास अखेरी निरवयवी धातूच सापडणार अशी त्यांची खात्री होती. पण हे सर्व गृहीत धरताना त्यांनी काही अडचणींचा विचार केलेला नव्हता असे दिसते. समजा आपण ऐतिहासिक अभ्यासाच्या मदतीने अगदी पहिल्या भाषिक आविष्कारापर्यंत जाऊन पोचलो. वरील भाषाशास्त्रज्ञ असे मानतात की आद्यतम आविष्कार हा एक उच्चारलेला शब्द किंवा नाद असला पाहिजे. पण हे कशावरून ? तो अनुकरणात्मक असा दैहिक हावभावही असू शकेल. आणि हा हावभाव निरवयव आहे असे मानायचे कारण नाही. सोयीसाठी आपण घटकाभर समजू की नाद हाच मानवाचा आद्यतम भाषिक आविष्कार होता. पण तो निरवयवी होता आणि अनेकावयवी

(पॉलिसिलॅबिक) नव्हता असे का मानायचे ? अनेकावयवी शब्दांचे निरवयवी घटकांमध्ये विश्लेषण करण्यात भाषाशास्त्रज्ञांना पुष्कळ वेळा अपयश येते. अशा वेळी ते आपले ज्ञान फार मर्यादित आहे, किंवा आपली कुवतच कमी पडली असे म्हणतात. हे विश्लेषणाचे काम पुढच्या पिढीतील भाषाशास्त्रज्ञ करतील अशी त्याना आशा वाटते. पण या विश्लेषणाच्या कामात आज जरी नाही तरी भविष्यकाळात केव्हातरी यश येणार आहे ही त्यांना वाटणारी आशा बिनबुडाची आहे. कारण त्यांचे मूळ गृहीतकृत्यच चुकीचे आहे.

काही भाषाशास्त्रज्ञ शब्दांच्या व शब्दावयवांच्या मर्यादा ठरविण्याचा प्रयत्न करतात. पण त्यालाही तात्त्विक पाया नाही. त्या मर्यादा अमुक ठिकाणीच आखल्या पाहिजेत, तमुक ठिकाणी आखून चालणार नाही असे म्हणायला तात्त्विक कारणे देता येत नाहीत. आदि मानवाचा, किंवा आजच्या अशिक्षित माणसाचा, भाषिक आविष्कार एकसंध असतो. या आविष्काराचे पंडितांनी कल्पिलेल्या शब्द, शब्दावयव इ. घटकात विश्लेषण होऊ शकते याची त्याला जाणीवदेखील नसते. पुन्हा वरील विभाजनाच्या आधाराने भाषाशास्त्राचा कोणताच खराखुरा नियम उभा राहू शकत नाही. खुद्द भाषाशास्त्रज्ञांनी याची अप्रत्यक्ष कबुली दिली आहे. उदा. ते म्हणतात की नादशृंखलेत येणारा खंड (हायेटस), कर्कशता (कॅकोफनी) इत्यादींबद्दल खास ध्वनिशास्त्रीय असे नियम उपलब्ध नाहीत. त्यांच्यासाठी आपल्याला अभिरुची आणि सोय यांच्यावर अवलंबून राहावे लागते. अभिरुचीचे नियम म्हणजे अर्थात् सौंदर्यशास्त्रीय नियम. त्याचप्रमाणे शब्दांबद्दलचे नियम म्हणजे शैलीबद्दलचे नियम. याचा अर्थ असा की भाषिक आविष्काराबद्दलचे महत्त्वाचे प्रश्न सोडविण्यासाठी ध्वनिशास्त्र वगैरे प्राकृतिक विज्ञानांची मदत होत नाही. त्यासाठी आपल्याला आविष्काराच्या तात्त्विक मीमांसेवर, म्हणजेच सौंदर्यशास्त्रावर, अवलंबून राहावे लागते.

इस्थेटिकच्या सोळाव्या प्रकरणात क्रोचेने सौंदर्यमूल्य केवल (ॲब्सोल्यूट) आहे या मताची चर्चा केली. हे मत प्रतिपादन करणारे सौंदर्यशास्त्रज्ञ असे मानतात की कलाकृतींचे मूल्यमापन होऊ शकते, व त्यासाठी आपल्याला केवल अशा मूलादर्शांची (मॉडेल) गरज पडते. कलाकृतींचे मूल्यमापन होऊ शकते या मताशी क्रोचे सहमत आहे. परंतु कलेचे मूलादर्श कलाकृतींच्या बाहेर असतात हे त्याला अजिबात मान्य नाही. भाषाशास्त्रातही मूलादर्शांची किंवा आदर्श भाषेची संकल्पना मांडण्यात आलेली आहे. अशी आदर्श भाषा अस्तित्वात असेल तर भाषिक आविष्कारांच्या विविधतेत एकता निर्माण करता येईल या

अपेक्षेमुळे आदर्शाची संकल्पना मांडली गेली असणार असे वाटते. अशा रीतीने आदर्श भाषेचा प्रश्न हा भाषेच्या एकतेचाही प्रश्न ठरतो.

यावर क्रोचेचे म्हणणे असे की भाषा ही सतत होत असणारी नवनिर्मिती आहे. प्रत्येक आशयाचा एकदाच आविष्कार होतो. त्या आशयाची व आविष्काराची पुनरावृत्ती होत नाही. आविष्काराच्या बाह्यीकरणाच्या साहाय्याने त्या आविष्काराचे पुनरुज्जीवन करता येते हे खरे; पण ते केवळ पहिल्या आविष्काराचे पुनरुज्जीवन असते. क्रोचेचा अभिप्राय असा की पहिल्या आशयासारखा हुबेहुब दुसरा आशय व पहिल्या आविष्कारासारखा हुबेहुब दुसरा आविष्कार अस्तित्वात येणे संभवत नाही. सतत नवीन संवेदना येत असतात व त्यामुळे शब्दांच्या नादात व अर्थात सारखे बदल घडून नवनवीन आविष्कार जन्माला येत असतात. भाषेचा प्रवाह सारखाच वाहतो आहे. आदर्श भाषेचा शोध घेणे म्हणजे जे स्वभावतः चल आहे त्याची अचलता शोधण्यासारखे वेडेपणाचे आहे. जशा संवेदना येतील तसा त्यांचा प्रत्येकाने आविष्कार करावा हे योग्य. आदर्श भाषेच्या साहाय्याने भाषांचे एकीकरण करावे असे म्हणणाऱ्यांनाही हे मत मनात कोठेतरी पटत असावे असे वाटते. कारण ते स्वतः नित्याच्या व्यवहारासाठी या आदर्श भाषेचा उपयोग करण्याचे टाळतात. हे साहजिकच आहे. कारण आपल्या संवेदनांना अनुरूप असा जो नैसर्गिक भाषिक आविष्कार असतो त्याच्याऐवजी एका वेगळयाच भाषेचा उपयोग केल्यामुळे सत्य विकृत होईल असे या लोकांना वाटत असणार. माणसाने कृत्रिम आविष्काराचा अंगिकार केल्यास तो स्वतःला दुरावेल. तो या 'आदर्श' भाषेत बोलू लागला म्हणजे त्याला असे वाटेल की आपण बोलत नसून दुसराच कोणीतरी बोलतो आहे, आणि आपण केवळ ऐकतो आहोत. आपले अनुभव गंभीरपणे लोकांसमोर मांडण्याऐवजी तो पांडित्यप्रदर्शन करू लागेल. आणि आपल्याला जे वाटते ते बोलण्याऐवजी तो एखाद्या नटासारखा दुसऱ्याची भाषणे म्हणून दाखवू लागेल. एखाद्या सिद्धांताबरहुकूम लिहिणे म्हणजे खऱ्या अर्थाने लिहिणे नव्हेच.

भाषेच्या एकतेचा प्रश्न वारंवार डोके काढतो कारण तो कधीही न सुटणारा प्रश्न आहे. आणि तो सुटू शकत नाही कारण तो भाषेबद्दलच्या एका गैरसमजावर आधारलेला आहे. भाषा ही एक सतत निर्माण होणारी गोष्ट आहे हे सत्य न उमगल्यामुळे काही लोक असे मानतात की भाषा ही तयार स्वरूपात मिळते. शस्त्रागारात जशी शस्त्रे ठेवलेली असतात तसे कोशामध्ये तयार शब्द ठेवलेले असतात अशी या लोकांची समजूत असते. परंतु शब्दसंग्रह म्हणजे

भाषा नव्हे. शब्द म्हणजे जिवंत आविष्कारातून कृत्रिमपणे अलग केलेली अमूर्ते (ॲब्स्ट्रॅक्शन्स) किंवा मसाला भरून जतन केलेली मृत शरीरे होत. त्यांनाच भाषा मानणे ही एक मोठी तात्त्विक चूक आहे.

भाषेच्या एकतेबद्दल आणि आदर्श भाषेविषयी इटलीमध्ये अनेक शतके मोठे वाद झाले होते. त्यात दांतेसारख्यांनी भाग घेतला होता. या लोकांचा अधिक्षेप करण्याची आपल्याला बिलकूल इच्छा नाही असे क्रोचे सांगतो. त्याच्या मते हे वाद साहित्याच्या क्षेत्रात झाले, साहित्यशास्त्राच्या क्षेत्रात नव्हे. ते वाद भाषेच्या परिणामकारक उपयोगाविषयीचे होते, भाषाशास्त्रीय प्रश्नांविषयीचे नव्हते. इटलीमध्ये अनेक पोटभाषा (डायलेक्ट) बोलल्या जात होत्या. त्यामुळे विचारविनिमयात नेहमीच अडचणी येत असत. त्या दूर होऊन परस्परसामंजस्य वाढावे असे लोकांना वाटू लागले. त्यांच्या समोर एक व्यावहारिक गरज होती. पण या गरजेला त्यांनी तात्त्विक, भाषाशास्त्रीय स्वरूप दिले. आणि यातून इटलीमधील सर्व लोकांसाठी आदर्श अशी एकच भाषा असावी अशी मागणी निर्माण झाली. सर्व इटालियन लोकांसाठी एक आदर्श भाषा असावी, अशी भाषा असणे तत्त्वदृष्टचा शक्य असते असे म्हणणे हे सर्व मानवजातीसाठी एकच सार्वत्रिक भाषा असावी असे म्हणण्याइतकेच चूक होते. अशी सार्वत्रिक भाषा जिवंत आविष्कारांच्या स्वरूपाची असणार नाही. तिच्यात आविष्काराच्या स्वाभाविक प्रवाहीपणाऐवजी संकल्पना आणि अमूर्ते यांची निश्चलता येईल. म्हणजे ती भाषा राहणार नाही. वेगवेगळ्या पोटभाषा बोलणाऱ्या गटांमधील परस्पर-सामंजस्य वाढावे ही समाजाची एक व्यावहारिक गरज आहे. ती भागवायची असेल तर शिक्षणाचा सार्वत्रिक प्रसार व्हावयास हवा, वेगवेगळ्या गटात वैचारिक देवाणघेवाण व्हावयास हवी. या मार्गांनीच वेगवेगळ्या भाषिक गटातील परस्पर-सामंजस्य वाढेल.

क्रोचेने आतापर्यंत भाषाशास्त्रातील प्रश्नांचा आढावा घेतला. हे करीत असताना भाषाशास्त्र व सौंदर्यशास्त्र यांचे प्रश्न एकच आहेत असे त्याने पुष्कळ तपशीलात जाऊन दाखविले. त्याच्या मते ज्यांना भाषाशास्त्राचे तात्त्विक स्वरूप कळलेले नाही तेच लोक भाषाशास्त्र व सौंदर्यशास्त्र ही भिन्न शास्त्रे आहेत असे मानतात. भाषाशास्त्र म्हणजे (अ) व्याकरण, किंवा (आ) तत्त्वज्ञान, व्याकरण व शिक्षणोपयोगी व स्मरणशक्तीला उपयुक्त ठरतील अशी साधने यांचे मिश्रण होय असा ज्यांचा समज आहे तेच वरील चूक करतात. परंतु भाषाशास्त्र व शब्दांचे वर्गीकरण इ० करणारे व्याकरण हे एक नव्हेत असे क्रोचेने दाखविले

आहे. वर्गीकरणात्मक व्याकरणाच्या दृष्टिकोनातून भाषेचा अभ्यास केला तर एक अपसमज निर्माण होतो. भाषा ही मुळात सुट्या असलेल्या पण वेगवेगळ्या प्रकारे एकमेकांना जोडता येतील अशा शब्दात असते असे आपण मानू लागतो. पण भाषेचे खरे स्वरूप असे नाही. भाषा अविश्लेष्य अशा जिवंत आविष्कारात, सेंद्रिय भाषिक सबंधामध्ये असते. सौंदर्यशास्त्र बरोबर हेच सांगते. तत्त्वज्ञानात गती असलेले भाषाशास्त्रज्ञ जर आपल्या विषयात खूप खोलवर जातील तर त्यांची व तात्त्विक सौंदर्यशास्त्राचे अभ्यासक यांची गाठ पडणे अपरिहार्य आहे अशी क्रोचेला खात्री आहे. केव्हातरी ही दोन शास्त्रे एकमेकात पूर्णपणे विलीन होतील अशी तो ग्वाही देतो.

क्रोचेच्या भाषाविषयक विचाराच्या संबंधात काही शंका नमूद कराव्याशा वाटतात. क्रोचेच्या मते प्रत्येक भाषिक आविष्कार हा चैतन्यमय नवनिर्मितीच्या स्वरूपाचा असतो. प्रत्येक माणूस आपल्या संवेदनात्मक आशयाला आकार देतो व त्यातून एक अनन्यसाधारण आविष्कार जन्माला येतो असे क्रोचेला म्हणायचे आहे. आदर्शदर्शी व्याकरणाची संकल्पना त्याने व्याजसंकल्पना ठरविली असल्याने माणसाच्या भाषिक आविष्कारांचे नियमन करू शकेल अशी कोणतीच गोष्ट त्याच्या भाषाविषयक विचारात उरत नाही. माणूस भाषा कसा शिकतो हे पाहिल्यास क्रोचेच्या विवेचनातील एक उणीव ध्यानात येते. प्रत्येक माणूस लहानपणापासून कोणत्यातरी एका विशिष्ट भाषिक वातावरणात वाढत असतो. तो आविष्कारासाठी कोणती भाषा वापरील हे त्या वातावरणावर अवलंबून असते. म्हणूनच एक माणूस मराठीत बोलू लागतो, तर दुसरा इंग्रजीत, किंवा गुजरातीत. हे भाषिक वातावरण नसते तर तो कोणतीच भाषा बोलू शकला नसता. याचा अर्थ असा की माणसात भाषिक आविष्काराची क्षमता निर्माण होण्यात भाषिक वातावरणाच्या संस्काराचा मोठा वाटा असतो. भाषिक संस्कार होतात म्हणजे तरी काय ? माणूस आजुबाजूला बोलले जाणारे भाषिक आविष्कार ऐकतो, व त्यांच्यासारखे आविष्कार साधण्याचा प्रयत्न करू लागतो. तो इतरांनी बोललेली वाक्ये जशीच्या तशी पाठ म्हणून दाखवितो असा याचा अर्थ नाही. तो ती वाक्ये बोलत नाही, तर तशी वाक्ये बोलतो. इतरांच्या वाक्यांसारखी पण स्वतंत्र वाक्ये बनविण्याची त्याच्यात क्षमता असते, कारण तो पोपट नसून मानव असतो. मानवाच्या बुद्धीचे वैशिष्टच हेच की ती विशिष्ट गोष्टींमागील सामान्य नियम आत्मसात करते व त्याचा नव्या नव्या संदर्भात उपयोग करते. अनेक भाषिक आविष्कार ऐकले की तसा आविष्कार माणूस स्वतंत्रपणे निर्माण करू शकतो याचे कारण या विशिष्ट आविष्कारांमागील तत्त्व, नियम तो आत्मसात करतो.

नुसते नियम पाठ असले म्हणजे स्वतंत्र आविष्कार साधता येईल असे नाही. पण ' नियम आत्मसात करणे ' म्हणजे यांत्रिक पाठांतर नव्हे. या 'आत्मसात करण्या'त नवनिर्मितीक्षमताही अंतर्भूत आहे. प्रत्येक आविष्कार नवनिर्मितीच्या स्वरूपाचा आहे हा क्रोचेचा मुद्दा बरोबर आहे. पण ही भाषिक नवनिर्मितीक्षमता भाषिक नियमांच्या अस्तित्वावर, व माणसाने ते नियम आत्मसात केलेले असणे याच्यावर अवलंबून असते हे विसरून चालणार नाही. यांत्रिक ठोकळेबाज व्याकरणाविरुद्ध बंड पुकारण्याच्या भरात क्रोचेला भाषिक नियमांचे विस्मरण झाले असण्याची शक्यता आहे.

भाषेत नियम असतात, व त्यांच्याकडून विशिष्ट भाषिक आविष्कारांचे नियमन होते याचे प्रत्यंतर आणखी एका संदर्भात येते. ज्याला नुकतेच बोलता यावयास लागले आहे असे मूल बोलताना चुका करते, व वडीलधारी माणसे त्याच्या चुका सुधारतात, व नीट कसे बोलावे हे त्याला शिकवितात. ' चुका करणे', त्या ' सुधारणे ', ' नीट बोलायला शिकविणे ' इ. गोष्टींमध्ये भाषिक नियमांचे अस्तित्व गृहीत धरलेले आहे. नियमांच्या अभावी वरीलपैकी एकही गोष्ट अस्तित्वात येऊ शकत नाही.

यावरून आणखीही एक मुद्दा निर्माण होतो. नियमांच्या आधारे लहान मुलाच्या भाषिक चुका सुधारणारे वडीलधारे लोक या नियमांना भाषिक आदर्श मानतात हे उघड आहे. लहान मुलाचा एखादा आविष्कार चूक आहे याचा अर्थच असा की तो आविष्कार आदर्श (= नियमबद्ध) आविष्कारापेक्षा निराळा आहे. यावरून असे दिसते की बोलणाऱ्या व्यक्तीच्या दृष्टीने पाहता भाषिक नियम आदर्शासारखेच आहेत. पण ती भाषा बोलणाऱ्या मानवी गटाच्या दृष्टीने पाहता ते नियम केवळ वर्णनात्मक ठरतात. कारण सर्व गटाला त्याचे भाषिक नियम बाहेरून मिळत नसतात. त्या गटातील विशिष्ट भाषिक आविष्कारांमधूनच अमूर्तीकरणाच्या साहाय्याने ते आपल्याला मिळतात. तेव्हा व्याकरण आदर्शदर्शी आहे की नाही हा प्रश्न क्रोचे मानतो तितका सरळ दिसत नाही. व्यक्तीच्या पातळीवरून विचार करता ते आदर्शदर्शी ठरते; पण मानवी गटाच्या पातळीवरून विचार करता ते आदर्शदर्शी नसून वर्णनात्मक आहे असे ठरते.

या प्रकरणाचे शीर्षक असे आहे :– Conclusion : Identity of Linguistic and Aesthetic.

त्यातील महत्त्वाचे उतारे खाली दिले आहेत :--

अ) Whoever studies general Linguistic, that is to say, philosophical Linguistic, studies aesthetic problems,

and *vice versa. Philosophy of language and philosophy of art are the same thing.* (इस्थेटिक, पान १४२)

आ) भाषाशास्त्रातील साहचर्यवादाविषयी क्रोचे लिहितो :– ...speech is unity, not multiplicity of images, and multiplicity does not explain, but indeed presupposes the expression to be explained. (कित्ता, पान १४४)

भाषा ही मुळात चैतन्यपूर्ण निर्मिती असली तरी तिची वाढ साहचर्यामुळे होते या मताविषयी क्रोचे लिहितो :– ...if language be spiritual creation, it must always be creation; if it be association, it must have been so from the beginning... expressions already produced must descend to the rank of impressions before they can give rise to new expressions.* When we utter new words we generally transform the old ones, varying or enlarging their meaning; but this process is not associative, it is *creative*, although the creation has for material the impressions, not of the hypothetical primitive man, but of man who has lived long ages in society, and who has, so to say, stored so many things in his psychic organism, and among them so much language. (कित्ता, पाने १४४–४५)

इ) The theory of the parts of speech is really identical with that of artistic and literary kinds...
– (कित्ता, पान १४६).

It is false to say that the verb or noun is expressed in definite words, truly distinguishable from others. Expression is an indivisible whole. Noun and verb do not exist in it, but are abstractions made by us, destroying the sole linguistic reality, which is the

* येथे मुळात impression हा शब्द आहे. पण तो उघड उघड चूक आहे. वाक्याच्या एकूण अर्थावरून पाहता येथे expressions हाच शब्द असायला हवा.

sentence. This last is to be understood, not in the way common to grammars, but as an organism expressive of a complete meaning, which includes alike the simplest exclamation and a great poem. (कित्ता, पान १४६)

ई) Linguistic also discovered the irreducible individuality of the aesthetic fact, when it affirmed that the word is what is really spoken, and that two truly identical words do not exist. (कित्ता, पान १४६)

उ) आदर्शदर्शी (नॉर्मेटिव्ह) व्याकरणाविषयी क्रोचे लिहितो :– And the aesthetic (and therefore theoretic as opposed to practical) nature of expression supplies the method of discovering the scientific error which lies in the conception of a (normative) *Grammar*, establishing the rules of correct speech. (कित्ता, पान १४७)

... a technique of the theoretical amounts to a contradiction in terms. And what could a (normative) grammar be, but precisely a technique of linguistic expression, that is to say of a theoretic fact ?

–(कित्ता, पान १४८)

ऊ) भाषेची एकता व आदर्श भाषा या दोन संकल्पनांविषयी क्रोचे लिहितो :–

Language is a perpetual creation. What has been linguistically expressed is not repeated, save by reproduction of what has already been produced. The ever-new impressions give rise to continuous changes of sound and meaning, that is, to ever-new expressions. To seek the model language, then, is to seek the immobility of motion. Everyone speaks and should speak according to the echoes which things arouse in

his soul, that is, according to his impressions.

–(कित्ता, पान १५०)

Language is not an arsenal of arms already made, and is not a *vocabulary*, a collection of abstractions, or a cemetery of corpses more or less well embalmed.

–(कित्ता, पाने १५०–१५१)



प्रा. द. ता. भोसले

संध्याकाळच्या कविता– एक चिंतन

गेल्या दशकातील मराठी कवितेची नानाविध वैशिष्ट्ये आपणास आढळून येतात. व्यक्तीच्या मनाला मुक्ततेने वावरण्यासाठी आड येणाऱ्या बंधनापासून तो बंधनात सापडलेल्या मनाचे आर्त स्वर व्यक्त करण्यापर्यंत तिचा विकास झालेला आहे. आत्यंतिक आत्मनिष्ठेपासून आत्यंतिक गुंलागुंत झालेल्या अनुभवांचा घाट सलगतया अन् संपूर्णतः व्यक्त करण्याच्या धडपडीपर्यंत तिच्या विकासाच्या दिशा स्पष्ट झाल्या आहेत. भावनेपासून संवेदनेपर्यंत आणि एकेरी रूपापासून निराकाराला जवळ जाणाऱ्या तरल रूपापर्यंत अनुभवांच्या विविध दिशा आजच्या मराठी कवितेत कविमनाच्या स्वरूपानुसार व्यक्त होत आहेत. त्यातूनच काही उणीवा साकार झालेल्या आहेत. कविमन आणि रसिकमन यात वाङ्मयीन दृष्टीने निर्माण होणारी आकलनसमज हीदेखील एक दरी निर्माण करते अन् ही कविता आपोआप स्वतःभोवती दुर्बोधता नि गूढता ह्यांचे वलय निर्माण करते. त्याचबरोबर स्वतःला किती 'बरोबर' घेऊन कवितेत यावे आणि किती 'वगळून' व काय 'वगळून' उरावे याविषयीची कल्पनाच आजच्या कवितेत तळापासून बदललेली असल्याने आजची कविता एक स्वतंत्र विषय बनलेली आहे.

या साऱ्या गोष्टींचा मुद्दाम उल्लेख करण्याचे कारण म्हणजे कवी ग्रेसच्या 'संध्याकाळच्या कविता' वाचताना या गोष्टींची प्रखरतेने जाणीव होते. नवकवितेची वर सांगितलेली सारी वैशिष्ट्ये तिच्या खास अंगभूत गूढतेसह अन् धूसरतेसह ग्रेसच्या कवितेत आपणास आढळतात. त्यांची सुटी सुटी स्वतंत्रपणे कविता आस्वादताना ज्या आस्वादोत्तर काव्यमय प्रतिक्रिया मनावर उमटल्या होत्या; त्यापेक्षा संग्रहरूपाने आणि त्यातही असलेल्या गटरूपाने जेव्हा या कविता पापणी उघडी ठेवून आपण वाचतो; तेव्हा त्या कवितेचे अपूर्वत्व विशेष लक्षात राहते. एका विशिष्ट आंतरिक सूत्राने संबंधित अशा गटवार कवितांच्या मागे असलेली प्रेरणा व वृत्ती सर्वच कवितांवर प्रतिबिंबित झालेली आहे. हा कवी सुखदुःखाच्या पलिकडे जाऊन आपल्या पिकलेल्या दृष्टीने आणि शांत वत्तीने जीवनाचे सम्यक् रूप न्याहाळतो

अनुक्रमणिका





आहे. त्याचे ते न्याहाळणे तत्कालीन सुखदुःखाच्या भडक व उन्मनस्क प्रतिक्रियेतून जन्माला आलेले नसते. दुःखाची व्याकुळता वा सुखाची उत्सुकता जीवनाला पुरतेपणी अभिमुख करू शकत नाही याची ह्या कवीला पुरेपूर खात्री असावी. त्यामुळेच तो कमालीचा तटस्थ राहून जीवनाला तदात्म करीत आहे. त्यातही ग्रेसचे व्यक्तिमत्त्व आणि मन असे आहे की, "स्वतःतून स्वतः गळत जाण्यावर त्यांचा विशेष रोख असतो. त्यांचे हे गळणे विफलतेतून अथवा उदासीनतेतून साकार झालेले नसते. असे स्वतःतून स्वतः अलग होण्याने त्यांच्या मते आपण आतून शुद्ध-शुद्ध बनत जातो. बाहेरच्या 'मी' ने आतल्या 'मी' ला न्याहाळत, वळवत गेलो की, बंधनमुक्त व परिपूर्णतेच्या आसपास जातो असा त्यांचा विश्वास आहे." उदा०

श्वास शिंपुन उत्सवाला चालली ही लोचने
मी पुढे अन् त्यापुढे तू अमृताच्या राउळी

अथवा

झाड डुलतां-डुलतां करुणेच्या दिगंतवार लयीत
विलीन व्हावे ! माझ्या हातांना तळवे नाहीत आणि
तुझ्या पायांना वाटा नाहीत ......

अथवा

मावळत्या संधिप्रकाशात मी शून्यपणे
बसून आहे.
मागचे आणि पलीकडचे मला
काहीच दिसत नाही
शेवटच्या काही क्षणासारखे स्मृतीचे
दिवे अंधुक झाले आहेत.

–यासाठी एकटचाने न थांबता अनंताच्या प्रवासाची सिद्धता ठेवली पाहिजे असे त्यांना जाणवते. एकलेपणाची– त्यातही विरक्तपणाची जपणूक करीत गर्दीतून गर्दीच्या पलीकडे गेलो की; जीवनाचे कधी न पाहावयास मिळणारे नवेच रूप आपणास जाणवते. त्याला कक्षा नसतात. त्याला क्षितिजाचा परीघ नसतो असे हे अमर्याद रूपाने जाणवणारे जीवन ग्रेस थरथरत्या अनुभूतींना स्थिर करून एकाच दृष्टिक्षेपात लीलया पाहू शकतात. मातीवर टेकवलेल्या पायापासून ते शेवटच्या बिंदूपर्यंत ! या पाहण्यात खूप खूप एकाच वेळी येते. सत्य-स्वप्न, वास्तव-भास आणि जाणीव-नेणिवेच्या सीमारेषांवर उभे असलेले संवेदनांचे लोभसवाणे मोहोळ !

अनुक्रमणिका

हे सारेच त्यांच्या एकात्मरूपात आणि एकाच अभेद्य आकारात निर्माण होते. त्यामुळे ही कविता प्रथमदर्शनी फोडता न येणाऱ्या एखाद्या टणक खडकासारखी वाटते. त्यातच ग्रेस एकाच दृष्टिक्षेपात बाह्य जीवनाच्या 'आत असलेल्या' जीवनाच्या तळापर्यंत जात असतात. गतीने जात असतात. तेवढा परीघ व गती तुम्हा-आम्हाला एका दृष्टिक्षेपात कधीच लाभत नाही. अन् स्वाभाविकच कविता वाचल्यानंतर आपली विविध प्रेरणातून निर्माण होणारी अस्वस्थता वाढते. 'पांढरे हत्ती', 'अर्थ' 'प्रार्थना', यासारख्या कविता वाचल्या म्हणजे याची आपणास प्रचीती येण्यासारखी आहे.

दिवस-रात्रीच्या काटक्यांवरून कैवल्याच्या दारी निजलेल्या अस्तित्वाच्या शोधात जाणाऱ्या या कवीला स्वाभाविकच मरणकल्पनेचे मनस्वी आकर्षण आहे. त्यांच्या अनेक कवितात या मृत्यूचे गूढ व अनाकलनीय रूप साकार झालेले आहे. मृत्यूविषयी त्यांची भावना सामान्य नाही. मृत्युकल्पनेला चिकटलेले दुःख, भय, नैराश्य आणि अगतिकता त्यांच्या कोणत्याच कवितात आढळत नाही. ग्रेस मृत्यूचे रूप पाहण्याऐवजी अरूपाला आणि त्यामुळे इंद्रियावर उमटणारा थिजून घट्ट झालेला भाव पाहतात. मृत्यूची साचेबंद कल्पना त्यांच्या कवितेत कोठेच व्यक्त होत नाही. दुःखद जीवनाचा हातातून निसटलेला अटळ व दारुण शेवट अशी मृत्यूविषयी त्यांची कल्पना नाही. त्यांच्या मते मृत्यूने नेत्रासभोवतालची वर्तुळे विशाल होतात, प्राणावर मुक्तीचा प्रलयगंध चढतो. कधी न पाहिलेला भव्यस्पर्शाचा पहिला प्रहर अनुभवता येतो (सावली. पृ. ४७). आपल्यातून क्षितिज वाहात जाते, (नाद पृ.४४) एवढेच नव्हे तर मृत्यूचे एकारलेले रूपही त्यांना भावत नाही. हा मृत्यू गंध ओतीत असतो. चंद्रकिरणातून प्रत्ययाला येत असतो. गूढ व घट्ट तमात विरत जाणाऱ्या सावल्यातून आपल्याला स्पर्श करीत असतो. कधी मूकतेतून उभविलेल्या शब्द-स्पर्शाच्या पलीकडील थंड अनुभूतीतून त्यांना मृत्यूचा अनुभव येत असतो. क्षणाक्षणाला निराकाराच्या रूपातून स्वच्छ व सरळ अनुभूतीशिवाय प्रत्ययाला येणाऱ्या तरल-सूक्ष्म संवेदना त्यांना मृत्यूचे श्वास जाणवून देत असतात. किंवा चराचरातील चैतन्यप्रद व सौंदर्यमय वस्तुजातांच्या पलीकडील मृत्यूचा वावर त्याच वस्तू-जाताच्या साक्षात्कारावेळी प्रतीत होत असतो अन् तोही चैतन्यप्रद व सौंदर्यमय स्वरूपात ! म्हणूनच अस्तित्वाच्या शोधात मरणाला ते विशेष किंमत देतात.

ग्रेसची मरणविषयक ही कल्पना खरोखर नावीन्यपूर्ण म्हटली पाहिजे. पावला-पावलाला थंड मनाने मृत्यूचे दर्शन घेत जीवनाच्या वेशीवर अस्तित्वाच्या शोधातून लाभलेल्या आनंदाचे तोरण बांधणारा हा कवी आहे. त्यामुळेच भीतीपोटी धीटपणाने केलेले मृत्युचित्रण त्यांच्या कवितात नाही. मृत्यूमुळे

समाप्त झालेल्या जीवनाचे तात्त्विक चिंतन त्यात येत नाही. अथवा मृत्यू म्हणजे "वसंत माझा मजवरती फुलणार" अशी भाबडी भावनाही नाही. थिजून घट्ट झालेल्या उदासीनतेचा त्यांच्या मरणकवितात आविष्कार झालेला असला तरी ती उदासीनता व तिची जातकुळी मराठी कवितेत तरी नवीन आहे. त्यामुळेच जीवनाची खंत नाही. मरणाचे भय नाही. व तात्त्विकतेचा खल नाही, तर कवी दूर उभा राहून जणू एखादी गोष्ट सांगावी इतक्या तटस्थपणे आणि सहजपणे तो 'मरणरूप' व्यक्त करीत असतो.

माझ्या हातून मुठभर माती आवकाशावर पडे
घराघरांना मरणफुलांची गंधित भूल जडे......

—अशी ही मरणानी पुष्पभूल ते व्यक्त करतात.

मृत्यू आणि संध्याकाळ यांचे एक अतूट व अदृश्य नाते ग्रेस कवीला नव्यानेच जाणवत असते. तमाने झाकलेली आणि सूर, शब्द गोठवून स्थिर झालेली संध्याकाळ पाहिली की, त्यांना मृत्यूचे रूप 'भावत' असावे. विश्वाला लपेटणारी गूढ-गहन संध्याकाळ त्यांना मृत्यूचे गूढ-गहन रूप दाखविते. या गडद संध्याकाळच्या वातावरणात मृत्यू पुन्हा पुन्हा जन्म घेतो. वाहत्या अंधाराबरोबर तो अनंतातून वाहात येतो असे त्यांना वाटते. तर कधी गडद अन् घनभारी संध्याकाळ भवताली पसरताच मनाला अकारणच उदासीनता घेरते. दूर दूर गेलेले दुःख घर करून राहते. प्राण-पक्ष्यांची व्याकूळ करणारी फडफड जिवाची अधिक तगमग करून टाकते. ग्रेसला दिवसाची अपरिहार्य अवस्था म्हणजे रात्र अथवा संध्याकाळ वाटत नाही. त्यांच्या कवितेत आलेली संध्याकाळ कविमनाला वेगवेगळी रूपे दाखवून अनंताचा ध्यास अस्तित्वात अधिकच भिनवून टाकते. ही धूसर-गूढ संध्याकाळ आपल्या थंडगार अंधाराचे कुंभ घेऊन शरीराला सकंप करीत आली म्हणजे कवीला आईपासून चुकलेल्या वासराप्रमाणे सैरभैर होते. आपण जतन करून ठेवलेल्या प्राणांचे पक्षी दूर कुठेतरी अनंतात आपणाला नकळत प्रवासासाठी भिरभिरत आहेत अन् त्यामुळ आपला जीव आधारहीन बनतो असे त्यांना वाटते. एकाकी प्राणांच्या उदास लाटा जीवनाला जडलेला एक दर्दभरी शाप वाटतो.

संध्याकाळी मुका उभा मी मला सतीचा शाप
कुठे पाहतो ? अस्थीवरती सरसर चढती साप......!

—ग्रेस कवीला संध्याकाळचे आणि तमाने माखलेल्या रात्रीचे अतीव आकर्षण आहे. हे आकर्षण कधी संवेदनांतून, कधी भावांतून, कधी प्रतिमांच्या धूसर आविष्कारांतून पदोपदी प्रत्ययाला येते. संध्याकाळचे जबरदस्त आकर्षण एकीकडे मनाला जडलेले

असते. आणि त्याच वेळी त्या साक्षात्कारातून त्यांचे भौतिक भावजीवनही विस्कटले जाते. संध्याकाळच्या विविध रंगांचा मनावर होणारा शिडकावा सौंदर्याची भावपोषक कारंजी निर्माण करण्याऐवजी त्या संध्याकाळच्या शब्दातीत स्पंदनामुळे श्वासाची लय बिघडवून टाकतो. मुक्त आणि तृप्त जीवाला पेटवून टाकतो. त्या दाहकतेचे कारकत्वही सापडत नसते. जगण्यातील आणि सुखी जीवनातील निरर्थकता हा शिडकावा प्रखरतेने जाणवून देतो आणि मग त्यांचे मन त्या संध्याकाळच्या रंगांचा कैफ व आस्वादता त्यातून अंधुकपणे मिळणाऱ्या शब्दातीत स्पंदनाचा मागोवा घेण्यासाठी आतुर होते. त्याला पिसे बनते. थोडक्यात, संध्याकाळची विविध रूपे स्वप्रज्ञेला प्रतीत झालेल्या जीवनस्वरूपा-पलिकडे प्रतीत व्हायला हवे अशा अगोचर स्वरूपाचा ध्यास घेऊन मनाची सुस्थित घडी विस्कटून टाकत असतात. म्हणून त्यांची कविता अेकाच वेळी धुंदही करते अन् वाचकांना अस्वस्थही बनविते.

अंधार आणि दुःख हे ग्रेसच्या भावजीवनाला पुन्हा पुन्हा आकर्षित करणारे दोन घटक : अंधाराशी दुःखाचे व दुःखाशी अंधाराचे अेक नवे नाते ते जोडतात. मनातल्या अनामिक दुःखाचे बाह्य प्रतीक म्हणूनच ते अंधाराचा आश्रय करतात. त्यामुळेच हा अंधार कधी पेटून निघालेला असतो तर कधी थिजून घट्ट होतो. कधी थंडगार बनतो तर कधी उकळत असतो. झाडांच्या सावल्या आणि तमाच्या लाटा एकमेकात कालवल्यावर त्याला एक दाट साय येते अन् मगच ते दुःखाचे बाह्य रूप धारण करते. श्रान्त पडलेल्या घनभारी अंधाराचे अदृश्य हात जेव्हा जीवनाभोवती आवळले जातात तेव्हा त्यांचे लोचन आपोआप भरून येतात. मन उदास बनते. पृथ्वीवर अवतरणाऱ्या तमाला जसे घर नाही. आकार नाही. तसे कवीला या अंधारामुळे आपल्या अस्तित्वाचे स्वरूप जाणवते अंधाराची सावली अंगावर पडताच आपण पूर्णतः अनाम आहोत. एकटे आहोत, रिते-रिते झालो आहोत; आपणाला सावरणारे आपणच एकाकी पार हरवून गेलो आहोत असे त्यांना जाणवते.

किंबहुना ग्रेसची सारी कविताच अगोचर अशा अस्तित्वाभोवती साकार झालेली आहे. अस्तित्वाची आठवण विसरू म्हटले जरी त्या प्रतिभेला विसरता येत नाहीं. चराचरातील अनेक गोष्टी स्मरण देतात; बोटांशी धरून त्या अस्तित्वाच्या धामाकडे फरफटत नेतात. तशी तिथपर्यंत जाण्यासाठी आवश्यक असणारी मनाची उभारी कशीबशी तयार झाली तरी मार्गात येणाऱ्या अडचणी नाउमेद करतात. प्रथमदर्शनी डोळस वाटणाऱ्या वस्तूच पुढे पुढे अस्तित्वाच्या मार्गावर काटे पेरतात हे लक्षात येताच मनाला दुःखाचा आश्रय करावा वाटतो. त्या वस्तु-

सह प्रवासास निघाले तरी दोलाचल मनःस्थिती, प्रारब्धाचे धुके, देहाचे मध्येच निर्माण होणारे बंड, दूरचा प्रवास, शिणलेली नजर अन् 'त्या' ठिकाणचा शोध घेऊनही न लागलेला ठिकाणा पुन्हा विन्मुख करतात आणि मग अनंत आकाशाचा भव्य पसारा बघितल्यावर पंख थकलेल्या भीरुतम पिलाने अस्तित्वाला कोशा-प्रमाणे असलेल्या बाह्यजीवनाची किंमत कळताच वाटेल त्या वस्तूचा आधार घ्यावा; तसे त्यांचे मन पुन्हा दुःखाच्या कोशात प्रवासाचा शीण विसरण्यासाठी खुशाल प्रवेश करते. अशा प्रकारे दुःख जीवनाच्या श्वासात अभावितपणे येऊन मिसळते.

ग्रेसची जवळ जवळ सारीच कविता दुःखाच्या उदास मळभेने झाकाळून गेलेली आहे. खिन्न आणि व्याकूळ दुःखाच्या छायेत सापडलेल्या शब्दांचा आक्रोश साऱ्या कवितेत व्यापून उरलेला असतो. हे व्यापून उरणारे दुःख अपेक्षाभंगातून निर्माण झालेले नसते. समाजाने निर्माण केलेल्या सोयी-सवलतींना वंचित झाल्याने निर्माण झालेले नसते. वैयक्तिक सुखाच्या स्वप्नाला उमलण्यापूर्वीच मरण लाभते म्हणून ते दुःख अवतरत नाही. अथवा सामाजिक विषमतेमुळे निर्माण झालेल्या पाशांनी व्यक्तित्वाला आवळले गेल्याने ते दुःख करीत नाहीत. या दुःखाची जातच निराळी आहे. अनिश्चित जीवन, आहे त्या 'जीवना' च्या पलिकडे जाण्याची विलक्षण ओढ, प्रारब्धाची हुलकावणी, समष्टीच्या व्यष्टीला व देहाच्या आत्म्याला पडणाऱ्या मर्यादा; 'त्याला' पाहण्या ची अनिवार अभिलाषा; आणि त्याची न मिळणारी आमंत्रणे; त्या अभिलाषेसाठी हाती असलेल्या साधनांची मर्यादा या व यासारख्याच इतर अनेक कारणांनी कवितेच्या शब्दांना व भावांना दुःख घेरून टाकते. मांस, रक्त व कातडीच्या मृण्मय व क्षुद्र घरात निद्रिस्त झालेल्या जिवाला 'ती साद' ऐकायला कशी येत नाही इथपासून तो आलेल्या सादेला आयुष्य पाठीशी बांधून एका लकेरीत तरंगत जाण्याचे दिव्य करूनही व अज्ञानाच्या पारावर डोळ्यांच्या पणत्या पेटवून प्रतीक्षा केली तरी अनोळखी संदेश न आल्याने व्याकूळ होऊन स्फुंदणाऱ्या दुःखापर्यंत साऱ्या अवस्था त्यांच्या कवितांत व्यक्त झालेल्या आहेत. म्हणूनच त्यांच्या कवितेतील दुःख खऱ्या अर्थाने दुःखच नसते. तो एक शोध असतो. ती एक प्रतीक्षा असते. अंतिम शाश्वत सुखाचे ते बाह्यतेमुळे शबलित झालेले एक रूप असते. असे हे दुःख जीवनाच्या अन्तर्बाह्य विकासाला अतिशय आवश्यक असते अशीच कवीची धारणा दिसते. या दुःखाने मन सजग बनते. आत्मा विशुद्ध बनतो, त्याला कैवल्याच्या दारी निजलेल्या अस्तित्वाची ओढ लागते. म्हणून हे दुःख ते ममतेने जोपासतात. त्याला उराशी धरूनच ते "क्षितिजाच्या कडेकडेने उगवणारा एकेक तारा" शोधत बसतात.

अनंताचे साक्षी असणारे निसर्गाचे लाघवी रूप ग्रेसच्या कवितांत अनेकदा येते. पण त्यांच्या कवितातील निसर्ग गूढ व धूसर असतो. आपणाला गूढ बनवितो. खिन्नतेची आणि औदासिन्यतेची एक घट्ट जाळीदार वीण हा निसर्ग परिधान करतो. त्यामुळे बोरकर, पाडगावकरांच्या कवितेतील रंग-रूप-रसाने भिजून चिंब झालेला निसर्ग जसा आपणास उत्साही मनाने बोलावीत असतो तसले ललित आमंत्रण ग्रेसच्या निसर्गाकडून मिळत नाही. अथवा अनिलांच्या 'सांगाती' मधील 'दशपदी'तील निसर्ग जसा मनात एक सौंदर्याचा, असुप्त भावकोष तयार करतो तेही स्वरूप या निसर्गाला नाही. या निसर्गाला लाभलेले व्यक्तित्व लाघवी असले तरी नित्यपरिचयाचे नाही. बाह्यरूप नित्यपरिचयाचे भासत असले तरी त्याने गूढरम्य व अतर्क्य रंग दृष्टीपेक्षा मनालाच अधिक भावत असतात. त्यांच्या कवितेतील निसर्ग मनाशी निगडित असतो. एक सलग देखणे चित्र म्हणून तो क्वचितच अवतरतो. किंबहुना परमेश्वराचे 'प्रत्यक्ष' म्हणून तो कधी कधी अवतरतो; तर कधी खोल जीवनाकडे झेपावताना एक साधन म्हणून आधार देण्यासाठी उभा राहतो. कधी मनात दाटलेल्या संमिश्र गूढ, अगोचर अशा चैतन्यदायी संवेदनांचा गुच्छच साकार करण्यासाठी निसर्गातले विविध घटक अेकमेकात कालवून प्रतिमांच्या रूपाने अवतरत असतात. तर कधी प्रेषिताची भूमिका घेऊन स्वतःच्या गूढ व्यक्तिमत्त्वाद्वारे सामान्य मनांना भारावून सोडून अनंताचे पिसे जडविण्याचे कामही हा निसर्ग करीत असतो.

अनेकदा कवी ग्रेस दृष्टीला भावणारे, आकर्षित करणारे निसर्ग सौंदर्य साकार करण्याऐवजी त्या सौंदर्याचे सारे जातिवंत सौंदर्यघटक एकमेकात 'फ्यूज' करून 'प्रत्यक्ष' सौंदर्याच्या पलिकडे असणारे पण न दिसणारे असे पर्यंत्सुक सौंदर्य उभे करीत असतात. त्यामुळेच त्यांची कविता रूढ झालेले साचे मोडून पुढे पुढे झेपावत असते. हे जे दृष्टीच्या क्षितिजापलिकडे असणारे व एकाच वस्तूच्या सौंदर्याचा साक्षात्कार न घडविणारे सौंदर्य तेही त्याच्या जात्या स्वाभाविक रूपात अवतरत नाही. त्याला कवी अनेक पातळ्यावर साकार करीत असतो. आणि त्यामुळेच ही कविता पचायला जड जाते. उदा०

वाकल्या दिशा फुलून स्निग्ध रंग सावळा
या फुलात या सुरात चंद्र घालतो गळा
पावले अशी सलिल नादती कुठून नाद ?
मी क्षितीज वाहतो तरी जुळे न शब्द, गीत.

अथवा

अनुक्रमणिका





रंगाच्या रसनेत सूर्य बुडाला अंधारले सागरी
बेटांचे जळबिंब फक्त हलते माझ्याच प्राणांवरी
घोडयांचे पथ दक्षिणेत मिटले गेले सखेसोबती
एकाकी नभ प्राक्तनात शिरता रक्तात येते भिती ....

— या अनामिक व अगोचर अशा सौंदर्यप्राप्तीची उत्सुकता व कातरता त्यांच्या कवितेत उभी राहते. बाह्य सौंदर्यांच्या साक्षात्काराने ती उत्सुकता अल्पशा प्रमाणात तृप्त होण्याऐवजी अधिकच वाढविली जाते. म्हणून ग्रेसचे मन 'या' निसर्गसौंदर्याच्या पंखावर बसून 'त्या' सौंदर्याच्या प्रदेशात विहार करण्यास सदा आसुसलेले असते.

'संध्याकाळच्या कवितेत' अधून–मधून प्रीतीचे मंदसांद्र सूर तरंगताना जाणवतात. पण त्याचे वेगळेपण असे की त्यांच्या कवितेतील प्रीती एक भावना म्हणूनही अवतरत नाही; व अनुभव म्हणूनही नाही. प्रेममय जीवनाचा एखादा भूतकालीन सुवर्णक्षण स्मरणोत्थित प्रतिभेने शब्दांकित केलेला आहे असेही आढळत नाही. इथे प्रीतीला भक्तीचे वलय आहे. आणि भक्तीला प्रीतीची उत्कटता: प्रीतीचेच भक्तीत रूपांतर होत असताना त्या रूपांतराच्या प्रक्रियेचा जो एक अनिमिष क्षण असतो; तोच ते नानाविध प्रतिमांच्या कळ्या–पाकळ्याद्वारे व्यक्त करतात. तरीही प्रीतीचा एक रंगहीन, थंड अनुभव अतिशय तटस्थ वृत्तीने ते व्यक्त करतात. कविमनावर प्रीतीचा होणारा शारीर परिणाम येथे जाणवत नाही. स्वाभाविकच वाचकांच्या मनोवृत्ती उतट व उत्कट बनत नाहीत. त्यातच या कवितेतील प्रेयसी पुन्हा निराकार असते. किंबहुना ती साऱ्या अर्थाने कविमनाला प्रणयिनी भासतच नाही. प्रणयाचे धुंद रंग मनावर उधळून जीवनाची लज्जत वाढविण्याऐवजी त्याच्या कवितेतील प्रणयिनी कवीचा आत्मा सतत जागता ठेवण्यास ती निमित्तमात्र कारणीभूत ठरते. म्हणजे आत्म्याच्या जागृतीसाठी आणि विशुद्धतेसाठी प्रीतीची आवश्यकता आहे असेही नाही; त्या विकासाला ती एक निमित्त असते. प्रीतीतूनच भक्ती आणि जीवनाची अनासक्ती त्यांना जाणवते. परमेश्वराच्या पायाशी जाऊन विसावताना आवश्यक असलेल्या मूल्यांचा विकास प्रीतीमुळे साधतो एवढीच प्रीतीविषयी त्यांची भावना: कित्येकदा तर कवितांतून येणारा 'तू' ओळखताच येत नाही. ह्या 'तू' ला ते रमणीरूपात व ईशरूपात पाहतात. 'घर' सारख्या कवितेतून तर (पृ. ६०) कवी मोकळ्या व स्वच्छ झालेल्या मनाने 'तिच्या' तूनच 'त्याला' पाहण्याचा प्रयत्न करत असतो.

अनुक्रमणिका

'स्मरणशिल्प' या सदरात त्यांच्या असलेल्या कविता (Rich) 'रिच्' आहेत. परमेश्वराची आणि अस्तित्वाची एक अभेद्य कल्पना करून त्यांची अभिव्यक्ती केलेली आहे. परमेश्वराकडे ओढ घेणारे मन हे भवसंसारामुळे व्याकूळ बनून शरण आलेले नाही. जीवनावरील विश्वास उडालेला असल्याने घाबरलेल्या मनाने परमेश्वराच्या पायाचा आश्रय घ्यावा असेही झालेले नाही. त्याचा शोध घेणे, वेध घेणे हे एक त्यांच्यादृष्टीने जीवनाचे अंगीकृत कार्य आहे. स्वतःच्या रूपाची चौकट छेदून आणि प्राणांचे मोल देऊन मुक्ती विकत घेण्याचा त्यांना जणु शापच जडलेला आहे. हे जीवन, त्यातील ही भौतिकसुखे हे रंग-गंधाचे निसर्गलाघव यांचा आस्वाद घेत घेतच आपण त्या पलिकडे गेले पाहिजे. आत वळून स्वतःला शोधल्याशिवाय परमेश्वराचा शोध व्यर्थ होय हेही त्यांच्या कवितांतून पदोपदी प्रत्ययाला येते. किंबहुना मरणाचे, अस्तित्वाचे व ईश्वराचे एक अविभाज्य रूपच ते आपल्या कवितातून उभे करतात. म्हणून त्यांची कविता अध्यात्मभाव व्यक्त करणारी असली तरी पारंपरिक अध्यात्माच्या चौकटीत बसणारी नाही! एकीकडून ती भावकविता आहे. अन् दुसरीकडून चैतन्य आणि संवेदना व्यक्त करणारी जीवनसूक्ते आहेत.

ग्रेसची कविता वाचल्यावर मन थक्क होते. विस्मित बनते. त्यात व्यक्त झालेल्या अनुभूती व संवेदना एका कोणत्याच साच्यात बसत नसतात. ती प्रसंगनिष्ठ नाही. स्थिर वा साचेबंद नाही. जीवनातील अतिशय संपृक्त अनुभव शब्दांच्या कोषात ते इतका ठासून ठासून भरतात की त्या अनुभवाला मूळचे रूप उरतच नाही. पण तो विरूपही होत नाही. विविध जातींचे, विविध पातळीवरील विविध स्वरूपाचे आवाहन करणारे, परिचित व अपरिचित अशा संमिश्र अनन्यसाधारण अनुभवांना ते त्यांच्या अंगभूत छटासह आपणाकडे सरळ खेचून घेतात आणि अंगभूत प्रकृतीला साजेशा शब्दांत लीलया ओवून टाकतात. त्यातून एक वरवर परिचित पण तसे अपरिचित असणारे अन् अनुभव, संवेदना आणि त्याही पलिकडील मनाचे अबोध-बोधनेच्या सीमेवरील 'थरथरणे' ते थक्क करून सोडणाऱ्या ललित गुंफणीतून समोर ठेवतात. अनेकदा तर भावना, संवेदना आणि वेदना यांची गतिमान, चैतन्यशील मूस ते तयार करतात आणि ती थरथरत अवतरणारी मूस इतक्या विलक्षण वेगाने वर येते की तो वेग व झपाटा आपणास पेलता अन् पचवताही येत नाही. त्यातच मनातील कमालीच्या तरल संवेदनांचे मोहोळ त्याच्या अविकृत स्वरूपातच व्यक्त करण्यासाठी ते शब्दांना हवे तसे सोलून काढतात. आपणाला हवा तो अर्थ त्यात भरतात. अपरिचित, तलम आणि

लवचिक प्रतिमांचे एक मोहक झुंबर अंगभूत नादा–सुरासह साकार करतात. त्यासाठी ते अनेक भाषिक प्रयोग करतात. नाम आणि विशेषणांची युती करून ते वेगळ्याच अर्थाने वापरून दाखवतील; तर अनेकदा दोन-दोन – तीन-तीन विशेषणांचा पुंजका एकाच विशेष्याला वापरून मनातील संमिश्र व नादरंगाची तरल संवेदना साकार करण्याचा यशस्वी प्रयत्न करतील. त्यांच्या संवेदनांच्या अभिव्यक्तीसाठी येणाऱ्या प्रतिमा सुट्या व अर्थानुसारी येतच नाहीत. त्या साऱ्या प्रतिमा एकमेकांना कवेत घेऊन नृत्य करीतच अवतरतात आणि मण्याच्या माळे-प्रमाणे येतात – मावळतात. तेवढ्यापुरते त्यांना अर्थगर्भ व्यक्तित्वही असते. पण शेवटपर्यंत त्या प्रतिमा वेगवेगळ्या भाववाही संवेदनांचे प्रतिनिधित्व करीत असल्याने प्रथमदर्शनी त्यांचा आस्वाद तृप्ततेने घेता येत नाही. कदाचित याच गोष्टीमुळे प्रा. प्रल्हाद वडेर यांना ग्रेस हा शब्दात फसलेला कवी वाटत असावा.

आज खरे पाहिलेतर ग्रेसच्या कवितांइतकी उंची असणारा कवी नाही. त्यांची कविता ही मराठी कवितेच्या विशुद्ध सौंदर्यशोधाच्या व साक्षात्काराच्या अंतिम पायरीवर उभी आहे. त्या कवितेत जीवनचिंतनाचे भावरूपापलिकडील संवेदन व स्फुरण आहे. त्याचा पुन्हा एक कोरलेला साचा नाही. जीवनाच्या सच्च्या रूपाजवळ जाऊन त्याचे सच्चे स्वरूप व्यक्त करीत असतानाच पारलौकिक व परिपूर्ण जीवनाचा ध्यास घेणाऱ्या, एक अनामिक सौंदर्यपिपासा असलेल्या भावाप्रभूच्या प्रतिभेला जाणवणारे हे एक स्वप्न आहे ! हे स्वप्न शब्दात पकडणारा ग्रेससारखा समर्थ प्रतिभावंत फार क्वचितच पाहावयास मिळतो !



प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

१.	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	किंमत
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
२.	धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
३.	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	४५·००
	कापडी बांधणी	६३·००
४.	मीमांसाकोश भाग १ ते ७ संपूर्ण)	२५०·००
५.	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	६·००
६.	बौद्धागमार्थसंग्रहः	२०·००
७.	वैदिक संस्कृतीचा विकास (सुधारून वाढविलेली आवृत्ती) (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	३०,००
८.	नवमानवतावाद	२·५०
९.	मानवाचा आदर्श	३·००
१०.	चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	३.००
११.	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	२.५०
१२.	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
१३.	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (श्री. प्र. ग. देशमुख)	४·००
१४.	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	६·००
१५.	लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)	२·००
१६.	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)	२·००

अनुक्रमणिका


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष